Filósofos Brasileiros

pretende mostrar a existência de vigorosa atividade filosófica no Brasil. É um ensaio inteligente que, como assinala o prefaciador, abriu nova perspectiva no modo de encarar a presença da filosofia dentro da cultura brasileira e constitui indispensável referência para o conhecimento de todo um período da história da filosofia entre nós. É uma "introdução", necessária aos especialistas no assunto (os estudantes de Filosofia), como Institutos e Faculdades de Filosofia nos nossos também a todos aqueles que se preocupam com as idéias neste país.

O volume, que reproduz o texto original, publicado faz anos, aparece, todavia, enriquecido com um prefácio de Gerardo Dantas Barretto e um novo capítulo de notório especialista na matéria, Antônio Paim, que focaliza o estado atual das idéias filosóficas no Brasil.

FILÓSOFOS BRASILEIROS

Guilhermo Francovich

PRESENÇA

GUILLERMO FRANCOVICH

FILÓSOFOS BRASILEIROS

Prefácio de

Gerardo Dantas Barretto

Adendo de

Antônio Paim

PRESENÇA
Rio de Janeiro-RJ
— 1979 —

Tradução de
Nísia Nóbrega

PRESENÇA EDIÇÕES
Rua do Catete, 214 — Sala 211 — Tel.: 225-1947
CEP 22220 — Rio de Janeiro, RJ.
Impresso no Brasil
1979

PREFÁCIO À TRADUÇÃO BRASILEIRA

Os problemas da filosofia ninguém os inventa. São congênitos ao homem, conaturais à sua função epistêmica. Fazem parte da própria condição humana. Fundamentais, constitutivos, são eles por isso universais, e sem remédio a todos nos afetam, independentemente de conotações geográficas ou raciais. No fundo esta há de ser a razão porque não herdamos nem precisamos herdar uma filosofia senão de nós mesmos, isto é, de nossa experiência e de nossa reflexão.

A partir de certo momento de nossa história pessoal ou nacional — solicitados, trabalhados, questionados pela existência — descobrimos, para ver e para dizer, coisas que hão de ser vistas e ditas a nosso modo, de acordo com nossas inalienáveis idiossincrasias. Afinal é como aquele que fala e sabe o que diz que o homem é homem. A palavra (bem o viram Humboldt e Heidegger) é que o torna capaz de ser o vivente que é enquanto homem. Dita pelo homem, esta palavra se torna adulta, maximamente expressiva e significativa, quando se faz mediação do saber filosófico, da consciência crítica feliz ou infeliz.

De repente, as realidades da vida, a ordem e a leitura dos eventos, a quotidianidade deixam de ser repetitivas, definitivas e nos interpelam como a nos declarar que também somos seus autores, que podemos e devemos remanejá-las. Protagonistas de uma aventura cósmica, porque igualmente não lhe haveríamos de ser os intérpretes? De resto, não viria daí, da própria história do pensamento, a lição cada vez mais convincente de que, como diria Henri Lefebvre, não existe filosofia senão *começante e re-começada?* (1)

(1) "O problema fundamental da filosofia é a própria filosofia. Em cada época, ao cabo de certo tempo durante o qual as idéias filosóficas se estabelecem, se instalam, se ensinam e se utilizam,

Só o pensamento filosófico diretamente vinculado à realidade pode atuar na história, no comportamento e no destino de um povo. Na verdade, se o discurso do filósofo pretende dizer algo de objetivo e de sólido, há de estar sempre dirigido aos não-filósofos, a fim de esclarecê-los e influenciá-los. Do contrário, sem correspondência com a própria natureza dela, a filosofia constituir-se-ia em puro saber abstrato, destituído de sua função a um tempo compreensiva e retora, de toda a atenção crítica ao real, incapaz portanto de levar os homens a exercerem com sabedoria, na vida individual e coletiva, mais que a paciência do conceito, a difícil dialética do sim e do não, imprescindível para a tomada da palavra e o advento, a manifestação do seu frágil reino sempre vulnerável e ameaçado.

Como a pura e desencarnada verdade, em si mesma a filosofia não tem pátria nem nacionalidade. É supranacional e supraindividual. Porém o ato filosófico é histórico. Produto mental, realidade cultural, sua epifania se acha vinculada à temporalidade. Faz-se e far-se-á mercê da linguagem, do discurso — sempre contestável —, do esforço conjugado e reiterado de personalidades individuais que naturalmente pertencem a um determinado tempo, a uma cultura, a uma nação. Isto é, trata-se de uma criação, de uma arquitetura conceptual continuamente elaborada e reelaborada por vários e distintos indivíduos de diferentes épocas e nacionalidades.

Neste sentido torna-se perfeitamente legítimo sublinhar o labor próprio de cada povo e seu contributo para a formação do pensar filosófico. Pode-se mesmo falar não só de filosofias nacionais, daquilo que cada nação trouxe de seu para a grande obra de fazer filosofia, senão também de maneiras ou de estilos nacionais de apresentar a filosofia.

A darmos crédito a Wittgenstein, a filosofia não seria uma doutrina e sim uma atividade (2). Neste caso nem haveria

---

sobrevém um filósofo que se espanta diante daquilo que a filosofia se tornou. Verifica-lhe a deteorização, as utilizações. Pergunta-se então se isso ainda é filosofia e o que a filosofia poderia tornar-se. E descobre que o que passa por filosofia não corresponde nem à idéia que dela formaram os que produziram os conceitos em seguida degradados, nem à idéia que dela se pode formar uma vez constatada a deteriorização. Só existe portanto filosofia começante e recomeçada." Cf. Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, La Nef, 1959, t. II, p. 694.

(2) Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112 ("Die Philosophie keine Lehre, sonder eine Tätigkeit"), Londres, Routlege & Kegan Paul, 1963, p. 48.

porque discutir, por exemplo, sobre se existem *filósofos* brasileiros ou se existem brasileiros que *rigorosamente* filosofaram. Terá havido e há atividade filosófica no Brasil pelo simples fato de em nosso país terem existido e ainda existirem pessoas que escreveram ensaios de filosofia, que ensinaram doutrinas filosóficas, posto que propriamente não tenham elaborado sistemas filosóficos... Eis o que só importa — e tem sido deixado à margem — num vão debate que já dura um século, desde Tobias Barreto e Sílvio Romero.

Em todo o caso, não se há de confundir, pelo menos os mais exigentes não confundirão a *petite histoire* da filosofia com sua *grande histoire* e, muito menos, com a própria filosofia.

Publicado em espanhol no Rio de Janeiro — vai para 40 anos (1939) — *Filósofos Brasileños* partia justamente da perspectiva de uma atividade filosófica original no Brasil. Desde então o livro passou a constituir indispensável referência para o conhecimento de todo um período da filosofia no Brasil. O avisado Francisco Romero para logo o republicou na série "Estudios y Documentos" da *Biblioteca Filosófica* por ele então dirigida em Buenos Aires (3). Ferrater Mora cita-o no seu excelente "Dicionário de Filosofia" (4). Também o mencionam *Fuentes de la Filosofia Latino-Americana,* repertório bibliográfico que constitui o fascículo IV das "Bibliografias Básicas" editadas em Washington pela Secretaria Geral da OEA (5). Só por si estas simples menções seriam suficientes para expressar uma espécie de público reconhecimento do valor da obra.

Não é que se tratasse de um trabalho, sob todos os pontos de vista, pioneiro e único. Os estudiosos do assunto recordarão os meritórios ensaios de Sílvio Romero (*A filosofia no Brasil,* 1878), do Pe. Leonel Franca S. J. ("A filosofia no Brasil, séc. XIX-XX", *in Noções de História da Filosofia,* 1921) e de Alcides Bezerra ("Achegas à História da Filosofia", *in Conferências,* 1928/36). Merecem, todavia, ressaltadas a exação e isenção com que "Filósofos Brasileños" expunha as idéias dos pensadores estudados, valorando-lhes as demarches próprias sem nenhuma (pelo menos declarada) intenção sectária, polêmica ou apologética, exemplo aliás seguido, seis anos depois,

(3) Editora Losada, 1943.

(4) Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia,* Editorial Sudamericana, 5ª ed., 1965, vol. I, verbete "Filosofia Americana", p. 672.

(5) Unión Panamericana, Washington, D.C., 1967.

por Antonio Gomez Robledo na obra *La Filosofia en el Brasil* (6).

Ao apresentar-nos velhos ou novos autores patrícios com inteira objetividade Guillermo Francovich partia de uma perspectiva ou de um ponto de vista entre cujos ingredientes se contava a circunstância americano-brasileira. Era a grande novidade do seu livro (7).

Com efeito, o autor oferece-nos um balanço da atividade filosófica no Brasil (fá-lo-ia depois com a Bolívia, num ensaio que também ficou famoso), não como se fora uma espécie de supérfluo cultural, flor de civilização, puro ornamento de privilegiadas elites, mas como criação oriunda de inelutável necessidade histórica.

Spengler e Keyserling — mais do que Ortega e José Gaos — haviam insuflado no espírito do então jovem diplomata boliviano verdadeira obsessão pela busca da originalidade cultural sulamericana. Assegurando-lhe como definitiva a decadência da civilização ocidental e anunciando o advento de uma nova cultura na América Latina, os dois pensadores alemães despertaram em Francovich legítima preocupação pela investigação de elementos com que caracterizar a essência da nova cultura. Haviam eles de estar, esses elementos, no espírito da terra, em suas tensões dionisíacas, nas manifestações da cultura aborígene, na fecundidade criadora, na riqueza, na diversidade e nas modalidades da psiqué nacional.

---

(6) México, Imprenta Universitaria, 1946, 203 pp.

(7) Diplomata boliviano, ex-Reitor da Universidade de Sucre, historiador de idéias, seguramente o mais importante ensaísta boliviano da atualidade, Guillermo Francovich é um dos principais escritores do seu país. É autor, entre outros, dos seguintes livros: *Los ídolos de Bacon*, 1942; *La filosofia en Bolivia*, 1945; *Toynbee, Heidegger y Whitehead* (com prefácio de Toynbee), 1945; *El pensamiento universitário de Charcas y otros ensayos* (história do pensamento no Alto Perú e Bolívia desde a época colonial até o século XIX), 1945; *La seguridad colectiva internacional*, 1951; *El pensamiento boliviano en el siglo vinte*, 1956. *Todo angel es terrible* (ensaio sobre a poesia, sobretudo em Rilke), 1959: *El cinismo*, 1969; *Ensayos sobre el estruturalismo*, 1970; *Los tipos psicológicos y la historia*, 1970; *La búsqueda*, 1972; *Teatro completo* 1975 (entre as peças recolhidas no livro figura "El Monge de Potosi" saudada pela crítica especializada como uma das mais sérias tentativas de criar um teatro de projeção universal na literatura boliviana); *Los caminos del exceso*, 1977; *Ensaios pascalianos*, 1978; *Los nuevos filósofos franceses*, 1979. A obra de Francovich tem sido objeto de vários estudos críticos, entre os quais, por sua importância, há que mencionar "Los Hijos de la Roca", de Waldo Ross, ed. Orion, México, 1954, 227 pp., e "El Pensamiento de Guillermo Francovich", de Alberto Zelada C., Biblioteca Universidad de San Francisco Xavier, Sucre, 1966, 80 pp.

Sem embargo, se minuciosas pesquisas não levaram, como não poderiam levar, à conclusão da presença de elementos tipológicos definidores de uma cultura latino-americana original, não deixaram entretanto de detectar um pensamento ainda embrionário, porém cuja existência, vitalidade e características correspondiam a dados, circunstâncias e horizontes culturais novos, que já denotavam a emergência e configuração de uma realidade *sui generis*.

"Filósofos Brasileños" sem dúvida é fruto dessa entranhada preocupação pelo próprio e específico da Ibero-América. Foi escrito precisamente em torno ou sob a inspiração das idéias de Graça Aranha, enquanto se apresentavam e se afiguravam a Francovich como uma possível metafísica brasileira e, sobretudo, como uma nova consciência de identidade cultural. Tê-lo visto com bastante descortino e perspicácia é, aliás, outro mérito do ilustre historiador de idéias boliviano.

Tratava-se de uma espécie de tomada de posição, de um gesto divinatório, atitude decidida de toda uma geração, àquela altura mais que reclamada feita imprescindível, porque correspondia a uma verdadeira necessidade histórica, com esse sentido de urgência conferido pela autenticidade e pela definição do ser e do modo de ser brasileiro, cujo elã, dinamismo e significação, como posteriormente se viu, não podiam deixar de exercer papel da maior relevância no nosso desenvolvimento em todos os campos da cultura e da técnica.

O caminho aberto pela fecunda intuição, de Guillermo Francovich acerca da originalidade do pensamento americano foi seguido por numerosos pesquisadores. Aí estão os conhecidos ensaios e estudos de autores como José Gaos, Leopoldo Zea, Wagner de Reyna, Francisco Romero, Manfredo Kempff, Victor Frankl, Luis Farré, Alfredo Carrillo N., Abelardo Villegas, Alberto Caturelli, Gallegos Rocafull, Gomez Robledo e outros (8).

Como importante documento histórico já consagrado em bibliografias internacionais é que, portanto, "Filósofos Brasileños" agora novamente se edita em português. A iniciativa coube às *Edições Presença*, que o lançam conforme foi redigido em espanhol em 1938, isto é, sem quaisquer acréscimos ou alterações no texto original. Evidentemente se o autor o escre-

(8) Entre nós, ecos da nova orientação se acham presentes em estudos de J. Cruz Costa, Miguel Reale, Euryalo Canabrava, L. Washington Vita, e Antônio Paim.

vesse hoje, muita coisa teria que desenvolver, atualizar, acrescentar, mas também limar e escoimar. De resto, conhecendo a evolução de suas idéias filosóficas e religiosas — seu cristianismo pascaliano — e notadamente a justiça de seus juízos intelectuais, tenho certeza de que pelo menos outra redação, mais nuançada, haveria ele de dar a trechos, por exemplo como este: "A verdade é que o positivismo contribuiu para criar no Brasil uma mentalidade nova. Com sua crítica rigorosa da teologia e da metafísica, destruiu o tradicionalismo que dominava as inteligências e permitiu o aparecimento de um espírito mais objetivo, mais realista, para a solução de todos os problemas, facilitando um desenvolvimento da ciência e da técnica até então nunca visto no Brasil e que teve sua expressão no notável progresso alcançado pelo país nos últimos cinqüenta anos". Trata-se, como efeito, de algumas afirmações um tanto gratuitas e inconsistentes, cujo irrealismo deve hoje saltar aos olhos do próprio autor, por não parecerem configurar nenhuma situação cultural e civilizacional existente em nosso país ou em outra parte qualquer do ocidente. Nugas deste jaez — muito explicáveis num jovem ensaísta pelas correntes de opinião da época — em nada diminuem o valor que n-s anos quarenta significou, como ainda agora significa, esse estimulante "Filósofos Brasileiros".

Porém se o texto do autor, como frisamos, permanece imutado, já o mesmo não se pode dizer da presente edição brasileira. Aparece ela enriquecida com um novo capítulo escrito por notório especialista na matéria — Antônio Paim — que com reconhecida autoridade e inegável competência focaliza o estado atual das idéias folosóficas no Brasil.

Gerardo Dantas Barretto.

INTRODUÇÃO

Comecei este trabalho para atender a um amigo que, de Bolívia, me pedia informações sobre os mais importantes filósofos brasileiros. Minha intenção de escrever algumas páginas sobre o assunto foi logo transformada. Com o intuito de tornar precisos alguns dados e esclarecer determinadas idéias, aprofundei-me no estudo e acabei reunindo o material para o livro que me atrevo a publicar neste volume.

O fato de ter deixado de ser uma carta para transformar-se num livro, não mudou a significação do trabalho, que é puramente informativo. Destina-se, de maneira sintética, a revelar a personalidade e as concepções dos pensadores mais notáveis do Brasil, aos leitores bolivianos que nenhuma notícia têm deles.

Dir-se-ia que para tal objetivo teria sido mais prático que eu me limitasse a traduzir alguma obra brasileira que tratasse do assunto. Sylvio Romero publicou em 1876 "A Filosofia no Brasil". Mas esse livro, dada a época em que apareceu, era muito limitado para atender ao meu propósito de bem informar. Em verdade, mais do que uma história da filosofia, no Brasil, era um diatribe contra os que haviam escrito antes de Tobias Barreto e uma exaltada apologia deste.

Recentemente, o Padre Leonel Franca consagrou à filosofia brasileira uma grande parte de suas "Noções da História da Filosofia." Trata-se de obra que reune, praticamente, a totalidade dos autores que escreveram sobre filosofia, no Brasil. Revela a sólida cultura filosófica do seu ilustre autor mas não oferece a imparcialidade que permite apreciar, com isenção de ânimo, a obra dos filósofos brasileiros. Assim, em grau menor do que a "Filosofia no Brasil" de Sylvio Romero, "Noções da História da Filosofia", do Padre Leonel Franca também não oferece o julgamento desapaixonado que eu buscava.

Decidi-me, então, a escrever o presente ensaio.

Existe, porém, uma filosofia brasileira? Pode-se falar de uma verdadeira atividade filosófica, no Brasil? Há cinqüenta anos Tobias Barreto escrevia: "Que é a filosofia para nós? Simplesmente o nome de um curso preparatório que a lei torna obrigatório para a realização de certos estudos superiores." E ainda acrescentava: "O Brasil não tem cabeça filosófica."

E antes de tudo: existe uma filosofia latino-americana?

O fino e cultíssimo escritor Don Alfonso Hernandez Catá, conversando comigo, algum tempo atrás, sobre essa minha preocupação, expressou-se dizendo-me que pretender que os nossos povos sejam capazes de filosofar, seria negar-lhes um dos seus mais belos atributos, sua juventude. A filosofia, acrescentava, só é possível, como atividade, aos povos espiritualmente amadurecidos e que por isso mesmo contam com homens capazes de uma sobriedade absoluta do pensamento. A América Latina não se encontra, nem poderia encontrar-se nessas condições.

A afirmação de Hernandez Catá tem fundamento, si se entende que a história filosófica de um povo unicamente se refere às criações de novas atitudes teóricas ante o universo e aos valores da vida.

De uma filosofia latino-americana, nesse sentido, realmente não se pode falar. Se não tivéssemos mentores europeus, nosso pensamento ainda se deslizaria um pouco acima das inquietações e preocupações imediatas da existência. A opinião dos críticos é unânime: como na quase totalidade das manifestações do espírito, nada de novo criamos em filosofia.

Será que, como dizia Tobias Barreto referindo-se ao Brasil, os povos latino-americanos não têm "cabeça filosófica"? Nunca surgirão, entre nós, cérebros capazes de atingir a mesma altura dos pensadores europeus? Em verdade há povos dotados de alta potência espiritual para a criação artística, para o sacrifício religioso e para a iniciativa política, mas que jamais ofereceram uma contribuição original, no terreno filosófico. Os povos ibéricos estão nessa categoria.

A América Latina terá herdado essa falta de aptidão especulativa? Ninguém saberá dizê-lo. Somente a História poderá responder com segurança. Entretanto é evidente nossa incapacidade atual. Parece que vivemos tão miseravelmente ou tão exuberantemente que não nos é possível encerrarmo-nos em elocubrações abstratas.

Nicolai Hartmann dizia: "A máxima finalidade do conhecimento filosófico não é resolver enígmas, mas descobrir por-

tentos". Nós, os sulamericanos, ainda não conhecemos os enigmas e estamos cercados de tantos portentos reais que não nos sentimos estimulados a descobrir, por nossa conta, outros nos mundos ideais. Entretanto, não se pode negar que há um pensamento filosófico na América Latina e que não só nossos espíritos mas também nossos atos estão impregnados de significação filosófica.

Como explicar essa aparente contradição?

Mesmo que geralmente se creia o contrário o homem, individual ou coletivamente, não pode prescindir de certas idéias filosóficas que não apenas dão sentido à sua existência, mas também a cada um dos atos da sua vida cotidiana. A elevação e a amplitude dessas idéias dependem, naturalmente, do grau de cultura pessoal ou social, mas nunca deixam de existir. Se algumas vezes temos a impressão de que não são necessárias é que estão de tal forma arraigadas, pela tradição, em nossa consciência que nos parecem inatas ou naturais e que, para adquiri-las, não foi necessário nenhum esforço. Esquecemo-nos de que todas as noções que atualmente possuimos sobre o ser humano, sobre a natureza e sobre o destino social foram um dia elaboradas por alguns homens e difundidas, lentamente, através do tempo, até chegarem aos nossos espíritos. Esquecemo-nos de que até o catecismo que memorizamos na infância contém a essência das idéias de Santo Tomás de Aquino, Aristóte'es e outros filósofos antigos.

Sendo assim, tem de existir, como de fato existe, um pensamento filosófico latino-americano. Pensamento cujas linhas fundamentais foram traçadas pelo cristianismo trazido pelos espanhóis e portugueses e que sofreu as transformações impostas pelas circunstâncias históricas e as exigências espirituais de cada época.

De que natureza é, afinal, esse pensamento?

Toda meditação filosófica tem dois aspectos: um que consiste na assimilação das idéias alheias e outro que é de criação. Ambos são necessários. A criação abre novos rumos. A assimilação os conserva e evita erros futuros. A criação enriquece o pensamento. A assimilação incorpora-o à vida humana.

Assim, se é certo que apenas Aristóteles e Kant poderiam, a rigor, referir-se a "suas filosofias" porque em seus cérebros é que apareceram, pela primeira vez, cada homem, por humilde que seja, pode falar da sua, por mais que ela venha, mais ou menos diretamente, de Aristóteles ou Kant.

O pensamento dos criadores, daqueles que revelam novos horizontes espirituais e que se erguem na História como "os faróis" de que Baudelaire falava, move-se num plano tão abstrato que quase não tem contacto com a maioria das consciências humanas. Para alcançá-las, as idéias têm que transformar-se, acomodar-se. Essa adaptação é que lhes permite converterem-se em força espiritual, verdadeiramente histórica. Os homens não são accessíveis à razão pura, diretamente. É indispensável que as idéias tomem a forma dos "ídolos", de que falava Bacon, para convencê-los.

Por outro lado, as doutrinas dos grandes filósofos quase nunca são reproduzidas com exatidão e de forma integral, entre os que as professam. Cada um toma delas a parte de que necessita. Mesmo os mais próximos discípulos do gênio criador, jamais chegam a compenetrar-se das idéias do mestre em sua totalidade integral. A heterodoxia começa desde o instante em que um pensamento é transmitido. Nenhum comentarista, nenhum divulgador, por inteligentes que sejam, deixam de deformar a obra do mestre. Isso explica que as obras geniais sejam insubstituíveis e que os "livros santos", que têm vida própria e eterna, sejam necessários.

Em todo caso, a assimilação das idéias filosóficas exige a intervenção da personalidade. Há um movimento de adaptação do espírito em todo ato de compreensão filosófica.

Na atividade filosófica, como na Arte e na Moral, há um conjunto de fatores intransferíveis.

Para compreender uma filosofia é necessário estar predisposto, "filosofar", na velha acepção de amar a sabedoria.

Essa predisposição é variada. Os indivíduos ou as coletividades só são capazes de compreender determinadas filosofias enquanto permanecem indiferentes ou hostis a outras. Uma idéia, por profunda que seja, não se adapta a um ambiente nem domina uma consciência, se não corresponder a uma necessidade espiritual arraigada nessa consciência ou nesse ambiente.

Sendo assim, há uma história das idéias filosóficas que não se limita à história das "criações" senão que estuda os incidentes de sua assimilação nos diferentes povos em distintas épocas; uma história da penetração do pensamento abstrato nos desdobramentos da vida concreta, humana, cotidiana. Uma história que afinal mostra o grau de compreensão, a capacidade de assimilação nas diferentes épocas de um povo e o grau da sua sensibilidade espiritual.

É dentro desse sentido que podemos falar, legitimamente, de uma história filosófica latino-americana.

De uma forma imprecisa, com sedimentos talvez demasiado irracionais, sem a penetração crítica que só se adquire com uma técnica madura, é fora de dúvida que existe uma atividade do espírito latino-americano no campo da filosofia.

Cada pensador latino-americano é para o seu povo e para sua época, um descubridor. Através dele se revelam índices de valores, visões destinadas a orientar, às vezes, gerações inteiras. Por ele algumas significações e formas de vida tornam-se reais. Assim como verdadeiros mundos intelectuais permanecem eternamente ignorados porque faltou quem os soubesse revelar.

O pensador latino-americano é geralmente um autodidata. Não dispondo de bibliotecas nem de material para investigação, carecendo da preparação metodológica e da técnica que só se adquirem nos grandes centros universitários, quase sempre chega à filosofia em busca de equilíbrio para a sua existência desorientada pelo desaparecimento dos valores religiosos em que originariamente se educou. Procura achar, na filosofia, um sentido para a própria vida. Na América, como na Península Ibérica, é o "homem de carne e osso" quem pensa e busca as doutrinas que hão de sustentar-lhe a vida. Não é a necessidade pura e desumanizada do conhecimento abstrato, mas uma necessidade pragmática que leva os latino-americanos à filosofia.

A isso junte-se que, de um modo geral, o pensador latino-americano é um idealista. Era de esperar-se que o nosso Continente, onde as paixões e os instintos se revelam quase nús, fosse propício ao predomínio das doutrinas materialistas ou sensualistas. Entretanto, salvo raras exceções, elas não tiveram difusão. O latino-americano, para aderir a uma idéia, usa mais o coração do que o cérebro.

Na Europa o pensador é um produto do ambiente em que se formou e atua. Na América Latina é um reativo, um criador de atmosfera, um motivador intelectual, porque é sempre quem conduz o que espiritualmente é produto de outro mundo. O pensador latino-americano freqüentemente é o tavão social de que falava Sócrates e ao seu redor, em vez do silêncio dos cláustros e das academias, rugem as paixões e os interesses. Daí o personalismo e o extremismo das suas idéias. Não admite os matizes, as restrições, a dúvida filosófica. E categórico. A hipótese européia transforma-se em axioma americano e muitas vezes a teoria converte-se em dogma.

A preocupação pelos assuntos públicos, predominante na vida latino-americana, faz com que o pensador busque na

filosofia, de preferência, o conteúdo político. O pensamento puramente especulativo, a consagração exclusiva aos problemas da inteligência são considerados quase como aberrações. O pensador que pretenda apartar seus olhos do espetáculo social, das preocupações coletivas, estará se condenando ao isolamento e muitas vezes à esterilidade.

Dessa tendência política do pensamento nasceu ultimamente uma espécie de nacionalismo cultural que chegou até a pretender a criação de uma filosofia exclusivamente latino-americana. As decepções produzidas pela vida política da Europa e a difusão das teorias spenglerianas sobre a decadência da cultura ocidental, têm estimulado na América Latina esse desejo de originalidade que tem levado muitos escritores a inclinarem-se sobre a alma dos índios e dos negros, em busca da expressão, do traço espiritual que pudesse servir de base para a independência cultural do Continente.

Em resumo, existe uma filosofia latino-americana ingenuamente pragmatista, espiritualista e com preocupações políticas; uma filosofia em que só aparece um reduzido número de doutrinas, em que o mundo antigo não encontra ressonâncias e em que os filósofos modernos mais importantes não interessam, enquanto filósofos secundários ou simples repetidores de filósofos europeus têm uma difusão enorme. Mas, apesar de tudo, é uma filosofia.

As reflexões anteriores aplicam-se em sua quase totalidade ao Brasil. Não é certo o que Tobias Barreto dizia e alguns críticos continuam afirmando de que aqui não existe uma atividade filosófica. Ela desempenhou e continua a desempenhar um importante papel na brilhante cultura brasileira. O presente ensaio, como já o dissemos, pretende oferecer apenas informações e assim talvez não logre revelar devidamente essa verdade. Um estudo sério e minucioso da história e da sociologia das idéias filosóficas no Brasil seria do máximo interesse. A galeria dos pensadores brasileiros é uma das mais sugestivas do mundo latino-americano e digna, sob todos os conceitos, de ser conhecida não só pelos leitores bolivianos mas também pelos de todo o Continente.

MONT'ALVERNE

Numa das reuniões que o Instituto de Cooperação Intelectual da Liga das Nações realizou em Buenos Aires em 1936, o representante brasileiro Afrânio Peixoto, referindo-se às origens da cultura do seu país, disse: "apesar de ter recebido tudo dos portugueses e dos padres jesuítas que o haviam descoberto e educado, o Brasil tinha, em troca, oferecido uma "infausta dádiva" ao mundo: o bom selvagem."

A "funesta dádiva" a que se referia o ilustre escritor brasileiro a Europa a recebeu por intermédio de Montaigne que, num dos capítulos de seus "Ensaios" narrou o encontro que teve em 1555, na cidade de Rouan, com alguns índios procedentes do Brasil. A descrição que Montaigne fez do modo de viver desses índios, mostrando-o como o de um reino de bondade e inocência, em completo contraste com a Europa daquele tempo, causou tão profunda impressão que o selvagem chegou a converter-se no símbolo das aspirações que então se formavam, de uma vida de liberdade e igualdade, sem mais leis do que os mandados da natureza. Rousseau não fez mais do que levar a suas últimas conseqüências a expressão dessas aspirações afirmando que a civilização era a causadora de todos os males humanos e que em seu estado natural o homem tinha sido bom e piedoso. O quadro da humanidade primitiva que Rousseau apresentou no famoso "Discurso sobre a origem das desigualdades humanas" era a ampliação do que Montaigne tinha esboçado dois séculos antes. Foi motivado pelo desejo de voltar ao seu estado natural, ao paraíso do bom selvagem brasileiro, que se desencadeou o movimento romântico e revolucionário do fim do século XVIII, cujos mitos ainda seduzem aos homens de hoje.

No entanto a lenda criada por Montaigne não corresponde à realidade. Os indígenas brasileiros, longe de viver num paraíso, encontravam-se num estado social tão rudimentar que

estava mais próximo da barbárie do que da civilização. Conscientes dessa realidade é que os jesuítas tiveram de pôr em prática a formidável obra educativa a que também se referiu Afrânio Peixoto.

Os jesuítas tiveram na formação espiritual do Brasil, como em toda América, uma influência considerável. Vindos ao Continente com os primeiros conquistadores, lutaram não só para que chegasse aos indígenas a doutrina cristã mas também para dominar as concupiscências daqueles que imaginavam que, quando transpuzeram o oceano, deixaram do lado de lá todas as limitações da moral e do direito. Foi graças à sua tenaz e heróica resistência que o indígena americano livrou-se da escravidão a que não puderam escapar os negros importados da África.

A galeria dos apóstolos jesuítas abre-se no Brasil com uma figura admirável: o padre Anchieta, que inicia esplendorosamente a história da cultura brasileira. Apesar de ter nascido em Tenerife, Anchieta pode ser considerado como a primeira expressão espiritual desta terra que conheceu quando tinha 18 anos e que amou a ponto de jamais querer deixá-la. Compôs uma "arte de gramática tupy", autos religiosos para diversão e catequização dos indígenas e inúmeras poesias. Cheio de ternura e simplicidade, unia ao fervor religioso um profundo amor humano que o faziam considerar, como sua própria família, aqueles selvagens em cujo convívio viveu e morreu. Uma das suas mais puras contribuições espirituais foi elevar, como disse Jackson de Figueiredo, "a vida nascente do Brasil à categoria de sentimento poético, ante a beleza natural da terra que estava sendo conquistada."

Com os jesuítas o cristianismo se sobrepõe rápida e decisivamente as três grandes tendências religiosas que germinavam nas massas populares brasileiras, formadas por descendentes de portugueses, indígenas e africanos: 1.º o animismo superior dos escravos originários das regiões setentrionais da África que tinham sofrido a influência religiosa dos árabes; 2.º, o fetichismo grosseiro dos escravos pertencentes às tribos mais atrasadas da África; 3.º, as superstições dos silvícolas.

Assim que puderam os jesuítas não só catequizaram os índios mas também criaram escolas em diversas partes do país. Os educandários dos jesuítas compreendiam escolas do primeiro grau para a educação das crianças indígenas e brancas, colégios destinados exclusivamente aos brancos, onde eram formados os bacharéis e, finalmente, seminários. Mal tinham fundado

o primeiro colégio, os jesuítas começaram a ensinar filosofia. O ensino jesuítico no Brasil seguia, como é natural, os rumos predominantes na metrópole portuguesa. "No período correspondente à época colonial, devido ao isolamento cultural em que foi caindo a Península Ibérica, o ensino, principalmente da filosofia, tornou-se cada vez mais superficial e pobre até atingir o ponto em que se converteu em ergotismo.

A expulsão da Companhia decretada em 1767 na Espanha e em 1759 em Portugal, embora tenha obedecido às transformações políticas, talvez tenha sido precipitada, de certa forma, pelas rivalidades entre as ordens religiosas.

A expulsão desorganizou no Brasil a instrução que passou a ser ministrada por clérigos e pessoas letradas que, pouco a pouco, foram substituindo os jesuítas. Entretanto o pensamento ibérico, naquele momento, começava a apresentar sinais evidentes de um renascimento visivelmente influenciado pela França. Principalmente as obras dos filósofos da Enciclopédia alimentaram o movimento de renovação intelectual na Península e, através dela, a renovação chegou aos povos ibero-americanos.

Nas colônias espanholas a filosofia enciclopedista teve uma divulgação extraordinária, não só porque as concepções revolucionárias e democráticas davam um fundamento filosófico às aspirações de independência dessas colônias, mas também porque reforçavam as teorias que os jesuítas já tinham ensinado em matéria política seguindo os comentaristas de São Tomás, especialmente o padre Mariana, que aceitava o direito dos povos à revolução e até ao regicídio.

O enciclopedismo foi o antecedente ideológico das revoluções que sucessivamente explodiram nas cidades das colônias espanholas. Alimentou o pensamento dos políticos e publicistas hispano-americanos pelo menos durante a primeira metade do século passado. As doutrinas do "Contrato Social" chegaram a converter-se em normas da vida pública, dentro das Constituições adotadas pelos povos independizados de Espanha, e foi em torno delas que se travaram as controvérsias políticas hispano-americanas.

No Brasil a filosofia enciclopedista também foi conhecida e estudada. Nas elites, formadas principalmente por sacerdotes, em fins do século XVIII, eram lidos os livros de Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, etc.

Os revolucionários da Inconfidência Mineira que, dirigidos por Tiradentes quiseram fundar, em 1789, a república,

eram em sua maioria poetas, escritores e sacerdotes influenciados pelo enciclopedismo.

Entretanto, apesar do sacrifício dos inconfidentes ter agitado o ambiente robustecendo o sonho de liberdade até a proclamação da Independência do Brasil, o enciclopedismo não conseguiu perpetuar, no Brasil, sua essência revolucionária e democrática.

Assim se explica que a independência do Brasil fosse realizada de uma maneira tão diferente da dos demais países latino-americanos. Não houve na realidade uma revolução. A Independência, preparada desde a chegada do rei de Portugal motivada pela invasão napoleônica, não necessitou para tornar-se efetiva, senão da resolução do príncipe Don Pedro de desobedecer às Cortes Portuguesas que o chamavam a Lisboa, permanecendo no Rio de Janeiro.

O povo e a sociedade quase não participaram do acontecimento provocado pelo herdeiro do trono de Portugal e seus perspicazes conselheiros. Assim é que a independência do Brasil não produziu nenhuma transformação radical das instituições. O Império continuou as tradições coloniais sem qualquer mudança importante, livrando desse modo o Brasil das convulsões políticas que agitaram terrivelmente as repúblicas latino-americanas durante o século XIX.

As idéias enciclopedistas, como é sabido, foram definitivamente vencidas pelo grande movimento de reação que se iniciou na Europa, no começo do século XIX, e que abrangeu não só a política mas também a religião e a filosofia.

No terreno político a reação provocou essa onda de absolutismos que na América do Sul teve posteriores manifestações nas tiranias de Solano López, Rosas, Melgarejo e outros ditadores que governaram em meiados do século passado.

No campo religioso a reação se encarnou em Chateaubriand Bonald, De Maistre, Lammenais, que tiveram imensa ascendência, destruindo em toda parte as vagas concepções religiosas que foram seguidas no século XVIII e proclamando a mais rigorosa ortodoxia católica. Sob sua influência o pensamento de uma parte das elites brasileiras, que tinha sido atraído pelo enciclopedismo, facilmente retornou aos moldes tradicionais.

O movimento não foi tão absoluto, no tocante à filosofia propriamente dita, porque o pensamento do século XIX não pôde renunciar completamente à filosofia sensualista que havia começado a difundir-se a partir do final do século XVIII. Entretanto como a filosofia de Condillac, por um lado conduzia

ao materialismo e, por outro levava ao espiritualismo, o movimento reacionário na filosofia determinou o apogeu dessa última tendência, na filosofia eclética de Cousin.

O ecletismo propagou-se no Brasil e, com o mesmo vigor, em toda América Latina. Pertenciam ao ecletismo os primeiros filósofos brasileiros de real significação, sendo o padre Francisco Mont'Alverne o mais ilustre de todos.

A glória dos oradores muitas vezes é tão frágil quanto a dos tenores. A eloqüência, o milagre que o discurso realiza, usando muitas vezes de recursos teatrais, passa a ser lembrado apenas pelos que participaram do auditório. Sem a magia da voz extingue-se a emoção. Nem a reprodução textual das plavras, nem a repetição das idéias podem reproduzir os prodígios da emoção que, uma vez extinta, será apenas lembrada pelos que a puderam sentir e dela se recordam.

Mont'Alverne deixou dois volumes de obras oratórias. Os críticos brasileiros são unânimes em considerar fatigante a leitura dos seus longos períodos sonoros encerrados neles.

Entretanto Ramiz Galvão conta que "o povo, em massa corria para ouvi-lo, como a um enviado do céu", e que entre os que o aplaudiam estava sempre o que de mais representativo existia, do ponto de vista cultural, no Rio de Janeiro. Por sua vez Gonçalves de Magalhães, em sua sintética biografia de Mont'Alverne, relata: "Assisti aos seus mais belos triunfos oratórios; senti essa comoção elétrica que se propagava por todo o auditório pasmado pela sua voz portentosa". Mais adiante acrescenta: "A voz tempestuosa de Mont'Alverne ressoa ainda nos meus ouvidos porque fazia vibrar todas as cordas do coração". Como todos os oradores do seu tempo, Mont'Alverne era grandiloqüente e apresentava suas idéias com imagens brilhantes, muitas vezes exageradas. Para aumentar o efeito dos seus discursos, ele os declamava teatralmente. No púlpito o seu rosto descarnado e pálido, sua grande estatura, seus olhos escuros onde ardiam chamas de entusiasmo e a firmeza da fé, os movimentos amplos e solenes dos braços, a voz vigorosa e de timbre áspero impressionavam vivamente.

Mont'Alverne nasceu no Rio de Janeiro a 7 de agosto de 1784. Chamava-se Francisco José de Carvalho. Seu pai era um modesto ourives. Aos dezessete anos entrou para o convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro onde tomou o nome que tornou famoso. Aprendeu o francês sem mestre, pois, como disse no discurso preliminar de "Obras Oratórias", "em 1807 não

havia no Rio de Janeiro um professor público dessa língua". Em 1810 já era pregador e por mais de um quarto de século foi o orador sacro de maior prestígio no Brasil. Em 1836, quando tinha 52 anos, ficou cego e abandonou o púlpito.

Após dezesseis anos de silêncio, o Imperador Pedro II, que nunca o ouvira e que sabia da sua fama, encomendou-lhe um sermão, que segundo os seus biógrafos foi o mais belo de todos. Reproduziremos aqui um trecho desse discurso que mostra não apenas o estilo mas também o orgulho com que Mont' Alverne recordava seus antigos triunfos oratórios: "Impulsionado por uma força irresistível para começar de novo a carreira que exerci durante vinte e seis anos, quando a imaginação é já extinta, quando o vigor da inteligência está debilitado por tantos esforços, quando não vejo as galas do santuário e eu mesmo pareço estranho àqueles que me escutaram, como reviver esse passado tão pródigo em reminiscências, como produzir esses transportes, esse arroubamento com que dei realce às festas da Religião e da Pátria? É tarde. É muito tarde. Seria impossível descobrir-se um carro de triunfo neste púlpito, que há dezoito anos tornou-se para mim um pensamento sinistro, uma aflitiva recordação um fantasma adverso e importuno, a pira em que arderam os meus olhos e cujos degraus desci só e silencioso para ocultar-me no retiro do claustro."

Assim, Mont'Alverne vangloriava-se da própria eloqüência. Não disfarçava o orgulho de saber-se superior a todos os pregadores do seu tempo. No discurso já citado dizia que o Brasil havia proclamado, em altas vozes, que ele era uma das glórias oratórias de que se ufanava. E acrescentava que nele se havia realizado a profecia de um escritor francês: "a Língua de Camões pronunciada por um brasileiro alcançaria todos os prodígios e todas as seduções da harmonia."

Mont'Alverne era igualmente orgulhoso dos seus conhecimentos filosóficos. Dizia: "Impulsionado pela energia do meu caráter e desejando possuir todas as coroas, entreguei-me com o mesmo ardor à eloqüência e à filosofia."

O prestígio oratório de Mont'Alverne prejudicou, certamente, seu prestígio de filósofo. Toda sua obra foi envolvida pelo despreso que os seus discursos empolados suscitam na atualidade. Já em 1876 Silvio Romero dizia, referindo-se ao seu livro "Compêndio de Filosofia": "Foi jogado num canto e se não foi devorado pelo esquecimento, o pensamento nacional passou por cima dele."

Entretanto esse esquecimento é injusto. Mont'Alverne não foi um pensador profundo, mas no seu tempo foi um inovador. Deu ao seu pensamento essa relativa originalidade que consiste em abandonar as opiniões do ambiente e assimilar obras novas e fecundas.

Como sabemos, o ecletismo, mais do que uma nova filosofia, foi uma espécie de método para selecionar as idéias. Partia do princípio de que o pensamento humano possuia apenas quatro tendências fundamentais: o espiritualismo, o materialismo, o misticismo e o cepticismo. Toda a filosofia, na Europa ou na Ásia, não fazia mais do que combinar de diferentes maneiras os elementos dessas quatro tendências, sem conseguir modificá-las ou acrescentar-lhe algo. Cousin sustentava que nessas quatro tendências, a verdade e o erro estavam igualmente distribuídos e que, para chegar-se à filosofia, era necessário "colecionar e juntar essas verdades dispersas nos diversos sistemas, separando-as dos erros com que estavam misturadas."

O ecletismo permitia, dessa maneira, uma espécie de pacto entre as inclinações reacionárias surgidas no começo do século XIX e as aspirações renovadoras que se percebiam em todas as esferas da atividade humana.

Na época de Mont'Alverne o Brasil atravessava um dos períodos mais agitados da sua história. Em conseqüência da invasão napoleônica o rei de Portugal trasladara-se com toda corte para o Rio de Janeiro. Tal acontecimento tinha transformado a vida do país. Rio de Janeiro foi tomando os hábitos próprios de uma corte. A administração foi beneficiada com a presença de D. João VI. Foi declarado livre o comércio pondo fim ao monopólio português. Começaram a surgir fábricas e oficinas. Quando D. João VI e sua corte regressaram a Portugal, já havia nascido o poderoso movimento nacionalista que promoveu a Independência e a criação do Império.

O pensamento brasileiro não podia ficar alheio a essas transformações da vida pública, que por sua vez refletiam as que em maior escala se produziam na Europa. Por essa razão orientou-se para uma filosofia que sem obrigá-lo a romper com as tradições religiosas permitia-lhe assimilar as correntes renovadoras que se impunham com força irresistível.

Mont'Alverne foi o divulgador entusiasta e convencido do ecletismo. Difundiu-o da sua catedra de Filosofia, no colégio São José do Rio de Janeiro. "Tanto pelo dom de bem falar, que é sempre a manifestação de feliz inteligência, como pela dou-

trina que ensinava, não tinha rival como professor de Filosofia", disse Gonçalves de Magalhães que foi seu discípulo.

Mont'Alverne deixou apenas um livro filosófico intitulado "Compêndio de Filosofia" e que foi publicado depois de sua morte. Esse livro, pouco volumoso, é um resumo interessante escrito em linguagem clara e precisa, muito diferente da que Mont'Alverne usava no púlpito. Os temas essenciais da Filosofia estão ali contidos, seus detalhes inúteis ou digressões desnecessárias.

Mont'Alverne criticava a filosofia escolástica nestes termos: "Os árabes, dizia, que venceram e substituíram os bárbaros, ressuscitaram a velha e quase esquecida filosofia de Aristóteles e nela enxertaram seus erros e preconceitos. Dos cérebros árabes pareceu então renascer a filosofia, mas como estava diferente do que já fora! Privada da sua antiga sublimidade, servindo-se de uma língua grosseira, áspera, ineptamente carregada de questões e argumentos fúteis, detendo-se em indagações fora do alcance do entendimento, amando mais as disputas clamorosas do que as demonstrações úteis e pacíficas, respeitando mais a doutrina tumultuaria dos peripatéticos do que as normas da razão esclarecida e reta. Impunha silêncio à razão e à experiência para submeter-se cegamente à dountrina de Aristóteles. Assim a filosofia, em vez de exaltar a razão e irradiá-la, como era a sua missão, a deprimia e a entregava à ignorância". Para Mont'Alverne, a filosofia moderna devia o próprio progresso à destruição da escolástica. "Essa filosofia bárbara, afirmava, reinou quase em toda Europa até que em meados do século XVII apareceu Descartes."

No assunto principal das discussões da época que era o do relacionamento do corpo com a alma, Mont'Alverne era, seguindo Laromiguière, partidário de uma espécie de ocasionalismo. Acreditava que as atividades sensoriais não davam origem aos movimentos da consciência como afirmava o sensualismo mas eram a ocasião para que esse ser ativo e independente que é a alma desenvolvesse suas atividades. "Não considero a sensação, dizia, como conseqüência física e imediata do movimento dos nervos. Considero, de certa forma, esse movimento como um sinal natural da sensação e este sinal foi feito pelo Criador."

Conseqüentemente, rechaçava a teoria das idéias inatas. "Não temos idéia das atividades da alma separadas das do corpo: todas as manifestações da alma que conhecemos são realizadas por meio do corpo ou nele principiaram". Ao fazer essa declaração Mont'Alverne afirmava: "Visivelmente, meu

sistema é sensualista." Por esse motivo fazia o elogio de Cousin, chegando a dizer que era "um desses gênios nascidos para revelar as maravilhas da razão humana".

Mont'Alverne considerava que o ecletismo restabelecia as verdades eternas de que o homem entra em posse, sempre que a razão o governa, opondo-se assim às doutrinas filosóficas que tinham confundido os espíritos no final do século XVIII e no princípio do XIX. Ante o caos mental, então reinante, o ecletismo, segundo ele, tinha reconstruído a filosofia.

Mont'Alverne pensava que o ecletismo resolvia os mais difíceis problemas da psicologia, conseguindo que o sensualismo do Condillac e o idealismo da escola escocesa se dessem as mãos e outorgando à concepção kantiana da razão pura o predomínio sobre as teorias de Locke.

Apesar de ter sido um orador abundantíssimo e ainda que a sua fosse uma das épocas mais agitadas da História do Brasil, Mont'Alverne, como já dissemos, permaneceu totalmente alheio à vida política do seu país. Foi filósofo e orador sacro e não quis outras tribunas além do púlpito e da cátedra. Nos discursos contidos nos dois volumes da sua "Obras Oratórias", quase não encontramos alusões aos acontecimentos históricos brasileiros.

Suas teorias políticas estavam condensadas nas seguintes palavras dirigidas ao Imperador D. Pedro I, num dos seus sermões: "O estudo, a meditação, a experiência podem criar as mais sábias instituições políticas, mas sua conservação depende principalmente do amor e da religião".

Se bem que no primeiro discurso das "Obras Oratórias" Mont'Alverne referiu-se às grandes transformações operadas em benefício do Brasil com a vinda de D. João VI ao Rio de Janeiro, suas idéias sobre a situação dos brasileiros na época colonial assim se resumem: "As teorias do antigo regime eram suficientes para facilitar o progresso intelectual dentro de um monopólio injurioso de honras e uma odiosa desigualdade de direitos."

Mont'Alverne considerava a independência do Brasil como resultado de uma necessidade histórica. Com esse motivo sustentava a legitimidade das revoluções. "É uma injustiça, dizia, estigmatizar as revoluções como grilhetes do crime. É absurdo acreditar que as nações se deixam arrastar pela cega fatalidade a um abismo em que se vão perder." "Há um instinto de felicidade que levanta sua voz poderosa do seio dos povos, assim como impera em cada homem." "As revoluções são a luta for-

midável da razão contra os excessos do poder que, tornando-se tirânico, deixa de satisfazer os fins para que foi criado."

No que toca à organização política do Brasil, Mont'Alverne sustentava o seguinte: "É um erro afrouxar os laços que devem unir nossas províncias pois as apartaria da necessidade de um governo central que num só vínculo reúne todas as regiões do império." Contra os excessos reformistas proclamava: "Não busquemos uma perfeição social incompatível com as fraquezas humanas."

Suas concepções essenciais sobre a ordem social condensavam-se assim: "Um povo sem costumes não seria um povo livre. A liberdade para ser sentida, para ser conservada necessita constância e resignação. Sem esses atributos a liberdade degenera em libertinagem. A liberdade não pode existir sem espírito público, sem elementos de justiça e princípios de eqüidade. Esses elevados princípios são conseqüência de uma educação virtuosa baseada na religião e na verdadeira filosofia.

Mont'Alverne morreu em 1858, mas o ecletismo não desapareceu do Brasil, com a sua morte. Muito pelo contrário, até o advento do positivismo compartiu com o catolicismo o predomínio intelectual. Sylvio Romero dizia em 1876 que os pensadores brasileiros estavam divididos pelos seguintes grupos bem definidos:

"a) escritores educados sob o regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos do século XIX e que passaram ao ecletismo de Cousin;

b) reacionários neo-católicos, filiados às doutrinas de Gioberti, Rosmini e Balmes;

c) espíritos que se vão emancipando sob a tutela de Comte e Darwin."

Dentro do ecletismo brasileiro devemos também citar Domingos Gonçalves de Magalhães, célebre iniciador da poesia romântica no Brasil e admirador entusiasta do Padre Mont' Alverne de quem foi aluno no curso secundário.

Fez seus estudos de medicina em Paris. Ali escutou as lições de Jouffroy, discípulo de Cousin, e publicou em 1858, seu primeiro livro de filosofia intitulado: "Fatos do Espírito Humano", que foi traduzido para o francês. Regressou depois ao Brasil onde escreveu: "Alma e Cérebro". Finalmente em 1880 deu ao prelo um pequeno volume dedicado a seu filho: "Comentários e Pensamentos".

Gonçalves de Magalhães era um estilista e um pensador digno de atenção. Nas suas idéias metafísicas aproximava-se de

Berkeley. Afirmava que nós só temos certeza da existência do universo porque Deus o pensa e nos comunica o seu pensamento. Comparava nosso conhecimento do mundo com o conhecimento que tem um hipnotizado das coisas que lhe faz ver o hipnotizador. O universo era para ele um pensamento de Deus e não existia fora desse pensamento. O universo podia, portanto desaparecer como uma miragem se Deus quisesse pensar noutras coisas. Para Gonçalves de Magalhães as leis que presidem a existência do universo eram "a permanência do pensamento de Deus".

Entretanto, o espírito humano não era exclusivamente divino. O espírito humano, segundo Gonçalves de Magalhães, tinha uma existência própria porque a inteligência divina dele necessitava para não ser "a espectadora única e solitária dos seus admiráveis pensamentos", que são as coisas do mundo.

No seu livro intitulado "Comentários e Pensamentos", escrito em 1880, combatia a doutrina positivista que estava então na moda e emitia juízos como este: "Não há ciência nem lei humanas que possam suprir, numa nação, a falta de religião". "A fé é o reflexo da razão dentro da nossa ignorância tal como a luz da lua é um reflexo do sol em meio às trevas." Aqui estão as suas opiniões sobre os problemas sociais: "A civilização necessita que milhões de criaturas humanas sejam condenadas aos mais rudes e insalubres trabalhos na terra, nas fábricas, nas minas e na navegação, o que lhes apressa a chegada a uma velhice enferma e nem sempre com a certeza de ter o pão de cada dia. Todas as utopias modernas inventadas para melhorar a sorte dessas vítimas da civilização não valem a caridade cristã e a esperança consoladora que lhes dá a religião, quando lhes assegura melhor vida depois desta miséria".

Finalmente, com referência ao ecletismo devemos recordar que o pensador brasileiro de maior expressão no século passado, Tobias Barreto, iniciou-se na filosofia como eclético, muito embora mais tarde, quando lutava para difundir a filosofia alemã, abandonasse os trabalhos dessa sua primeira fase, excluindo-os das suas obras completas e fazendo críticas agudas e brilhantes a Cousin e sua filosofia.

LUÍS PEREIRA BARRETO

A partir de 1850 o Brasil foi passando por uma série de transformações fundamentais nos planos econômico e social.

Foi abolido o tráfico de escravos. Surgiram as primeiras organizações de navegação transoceânica a vapor. Estenderam-se as linhas telegráficas que uniram principalmente as regiões meridionais do Brasil com a capital do Império. Apareceram os primeiros trens de ferro. Iniciou-se o grande movimento de imigração que, substituindo o escravo pelo colono europeu, renovou a vida do Brasil.

No terreno político, a Guerra do Paraguai apresentou problemas de caráter administrativo e fiscal desconhecidos até então, sem esquecermos a mentalidade democrática que a oficialidade e a tropa adquiriram, na convivência que obrigatoriamente tiveram com uruguaios e argentinos, durante a campanha.

Finalmente nessa época também irrompeu a controversia entre o governo e os prelados católicos encabeçados pelo bispo Dom Vital, que se chamou a "questão religiosa" e que veio revelar não só as exigências do poder eclesiástico mas também seus grandes defeitos.

Era natural que o pensamento brasileiro começasse a vacilar sentindo que não só as instituições mas também os alicerces da vida nacional eram discutíveis. As velhas doutrinas católicas e as transações ecléticas que haviam logrado adaptar o pensamento aos acontecimentos do começo do século, mostraram-se insuficientes. Foi necessário buscar algo novo.

O pensamento brasileiro que não estava preparado para receber a influência dos grandes sistemas alemães que então dominavam na Europa, com Hegel, Fichte e Schelling, encontrou no positivismo de Comte a filosofia que lhe convinha.

O positivismo com seu romântico e fácil culto pelo progresso humano e pelo poderio da ciência, com suas categóricas

negações da filosofia teológica e, principalmente, com suas tendências político-sociais que não comprometiam o pensamento no ímpeto das torrentes revolucionárias, quando sustentava os princípios da ordem e do progresso e substituia a devoção a Deus pelo culto à Humanidade, oferecia ao pensamento brasileiro um alimento intelectual apropriado.

O descobrimento do positivismo no Brasil foi feito com certo retarde si temos em conta que "A Filosofia Positiva" de Comte, havia sido publicada em Paris, no ano de 1837. Sua divulgação começou em 1870, e efetivou-se rapidamente, vencendo a débil resistência que católicos e espiritualistas puderam oferecer-lhe. Nos Estados do Norte foi conhecido através de Tobias Barreto que, em 1869, já havia publicado alguns artigos positivistas. No Rio de Janeiro, entretanto, o positivismo difundiu-se desde a Escola Militar, que então era um centro de intensa atividade intelectual onde as inquietações do ambiente encontravam ressonância em espíritos entusiastas e decididos.

Apesar de que já em 1853 alguns dos seus professores tinham começado a estudar a filosofia positivista, ela teve apenas uma ação muito restrita até 1873 ano em que Benjamim Constant Botelho de Magalhães, que mais tarde foi um dos fundadores da República e que era um dos mais prestigiados professores da Escola, declarou publicamente sua adesão às novas idéias que, por acaso, veio a conhecer quando encontrou uma das obras de Comte numa livraria do Rio de Janeiro.

O prestígio de Benjamim Constant contribuiu para que a doutrina chegasse não apenas a interessar mas a entusiasmar aos professores e alunos da Escola Militar, que encontraram nas teorias filosóficas de Comte, muito especialmente nas suas idéias políticas e sociais, a orientação ideológica, a doutrina coerente de que naquela época de grandes transformações necessitavam. Como disse Miguel Lemos: "Preocupados sobre tudo com a reação política da ciência, saciaram no positivismo o ardor cívico que em vão procuravam satisfazer nas declamações revolucionárias".

A difusão da doutrina trouxe o rompimento, tal como já havia acontecido na França, dando origem a um verdadeiro cisma. Os positivistas mais entusiastas, em sua quase totalidade, pertencentes à Escola Militar, defendiam as idéias de Comte em sua totalidade, isto é, tanto as suas teorias filosóficas quanto as suas concepções sobre a Religião da Humanidade. Sem embargo havia os que concordando com Littré con-

sideravam a religião comtista como uma aberração que o verdadeiro positivismo não devia aceitar.

Miguel Lemos, inicialmente, era desse último grupo. Num folheto que publicou em 1877, sob o título de "Pequenos Ensaios Positivistas" dizia que o comtismo puro era uma nova teclogia, com um conjunto de crenças e com um cerimonial de culto e exortava à juventude a seguir os ensinamentos de Littré, evitando "a fascinação angelical do rosto de Clotilde de Vaux, a Santa Senhora da nova religião e as narrativas entusiastas de Robinet, o evangelista da Igreja de Comte".

Miguel Lemos tinha um temperamento romântico. Em verdade, o que buscava no positivismo era um evangelho e acreditava encontrar em Littré seu profeta. Em 1879 viajou à França e conheceu, pessoalmente Littré, sofrendo a maior desilusão. Tinha imaginado encontrar um apóstolo, um visionário que o abraçasse no fogo de uma crença e encontrou-se com um intelectual severo, indiferente a tudo que não fosse a verdade. "Littré, dizia Miguel Lemos, não era um chefe de escola, ardente, incansável em promover a regeneração universal pregada pelo mestre, mas um erudito árido, isolado no seu gabinete, sem nenhuma ação social." Assim, facilmente deu ouvidos a todas as acusações que os seguidores de Comte faziam circular contra Littré, em Paris, e converteu-se ao comtismo ortodoxo.

Desta forma explicava a própria conversão: "Há já muito tempo que eu sinto um vazio que o litreismo não conseguia terminar; às vezes a desesperação estava a ponto de dilacerarme o coração, quando contemplava esse abismo que continuava aberto entre a ciência e o sentimento."

No culto à Humanidade, representada por Clotilde de Vaux, encontrou o remédio para essas insatisfações do seu espírito.

Lemos regressou ao Rio de Janeiro, converteu também Teixeira Mendes, outro grande apóstolo no comtismo brasileiro, e com ele fundou em 1881 a Igreja Positivista Brasileira, sendo designado seu chefe.

Sob a direção entusiasta e fervorosa de Miguel Lemos, o positivismo foi superando rapidamente seu caráter puramente filosófico para converter-se numa associação religiosa. O próprio Miguel Lemos declarava em 1881: "A Sociedade Positivista não é uma sociedade literária ou uma academia científica. Somos uma Igreja."

Pouco depois os positivistas começaram a intervir nas atividades políticas do país e, apesar de constituirem um pequeno grupo, sem raízes na grande maioria da opinião pública, chegaram a ter influência dada sua vinculação com o partido militar que, em conflito com o Imperador, era então uma poderosa força política.

Quando o partido militar destronou a Dom Pedro II e criou a República, em 1889, os positivistas propuseram as soluções que julgavam importantes para a organização republicana do país, segundo os ensinamentos de Augusto Comte. Os principais pontos do programa que então apresentaram eram os seguintes: "Nossa Constituição deveria combinar o princípio da mais absoluta liberdade com o princípio de autoridade. Tal combinação seria assegurada da seguinte maneira: a) perpetuidade da função diatorial, acumulando o poder executivo, estando nele incluídos os poderes judicial e legislativo e transmissão do poder a um sucessor livremente escolhido pelo ditador, sob a sanção da opinião pública convenientemente consultada; b) separação da Igreja e do Estado; supressão do ensino oficial, salvo a instrução primária; plena liberdade de reunião e de discussão, sob a única condição de que os escritores assinassem seus trabalhos; completa liberdade profissional, mediante a abolição de todos os privilégios científicos, técnicos e industriais; c) um único congresso, eleito com voto a descoberto, pouco numeroso, e exclusivamente destinado a determinar impostos e fiscalizar os gastos."

Desse programa, que tinha pontos de contacto com o projeto de Constituição que o Libertador Bolivar elaborou para a Bolívia, os positivistas apenas lograram ver realizada a separação entre a Igreja e o Estado. O escudo e a Bandeira do Brasil foram feitos de acordo com as sugestões positivistas. Na organização do ensino público também exerceram grande influência.

O positivismo como religião e sobretudo como grupo político vitorioso, foi objeto de apaixonados ataques não apenas dos católicos mas também dos litreistas e dos evolucionistas. Não se pode deixar de citar a esse respeito o livro que Sylvio Romero publicou em 1894, intitulado "Doutrina contra Doutrina", e que era uma violenta crítica do positivismo brasileiro e do positivismo em geral. Romero dizia: "É a fátua pretensão dos fanáticos comtistas que os faz exibir as grandes táboas de uma nova lei, de uma nova filosofia e de uma nova política". Zombava do "governo positivista com sua ditadura e suas cinqüenta mil bugigangas".

A verdade é que o positivismo contribuiu para a criação de uma mentalidade nova no Brasil. Com sua crítica rigorosa da teologia e da metafísica, destruiu o tradicionalismo que dominava os espíritos e permitiu o surgimento de uma mentalidade mais objetiva, mais realista para a solução de todos os problemas, o que facilitou o desenvolvimento da ciência e da técnica de forma nunca vista até então no Brasil, e que contribuiu, sem dúvida, para o notável progresso alcançado pelo país, nos últimos cinqüenta anos.

Ao realismo o positivismo logrou unir uma espécie de romantismo político e moral, o que contribuiu para purificar o ambiente espiritual do país e deixou esse sedimento de nobre humanitarismo cujos reflexos estão presentes nas instituições brasileiras. Os positivistas interessavam-se por tudo que se relacionasse com os princípios fundamentais humanos e sempre se fazia ouvir em sua defesa. São características suas atitudes com relação ao conflito do Acre e por ocasião do protesto da Bolívia em 1909 contra a decisão da sentença da arbitragem argentina nas questões de limites boliviano-peruanos.

Jackson de Figueiredo escrevia em 1915, referindo-se ao positivismo, o seguinte: "Se em vez do positivismo tivesse sido outro o espírito filosófico que animou os fundadores da República, por onde nos teria levado o entusiasmo demagógico? Como brasileiro, ao contrário de muita gente, vejo com bons olhos a influência mais ou menos eficaz do positivismo, nos nossos 26 anos de vida republicana. O positivismo não se desnorteou, em meio da confusão de idéias e sentimentos egoístas."

Graças à sua grande difusão o positivismo contou com numerosos e ilustres escritores, no Brasil. O mais interessante e que primeiro publicou uma obra sistemática foi Luís Pereira Barreto, a quem Clovis Bevilacqua considerava "o representante mais eminente do positivismo brasileiro".

Luis Pereira Barreto nasceu no Rio de Janeiro, em janeiro de 1840 e morreu em 1923. Fez seus estudos de Medicina na Bélgica, onde se impregnou da filosofia positivista. De regresso ao Brasil, em 1874, publicou seu livro: "A Filosofia Teológica", primeira parte de uma obra que pretendia escrever sob o título geral de "As Três Filosofias". Durante quinze anos exerceu a profissão numa pequena cidade situada a noventa quilômetros de São Paulo, onde terminou a "Filosofia Metafísica".

Pereira Barreto não produziu nada importante, em matéria filosófica, depois desse livro. Em São Paulo, cidade onde se radicou posteriormente, publicou apenas um folheto: "Filosofia e Teologia" que continha uma polêmica em torno do positivismo.

Republicano, como todos os positivistas, foi membro da Constituinte e do primeiro Senado brasileiro. Desiludido com as realidades da República, que não correspondiam ao que tinha esperado, desapareceu do cenário político, passando às fileiras da oposição. Saiu do seu retiro para defender a candidatura de Ruy Barbosa à Presidência da República. A partir de então, em política, não passou de um "opositor passivo", como disse o Senador Carlos Botelho num discurso pronunciado no Senado brasileiro, quando propôs que lhe erigissem uma estátua em São Paulo.

Pereira Barreto fez parte da primeira sociedade positivista do Brasil, mas foi excluído da Igreja fundada por Miguel Lemos, "pelos seus deploráveis erros condenados pela direção oficial do positivismo". Isso significa que Pereira Barreto seguiu as doutrinas de Comte unicamente em seu aspecto filosófico, sem aceitar as teorias religiosas que Comte formulou já nos últimos anos de vida, criando o culto do "Grande Ser" ou de "Deus Humanidade".

Pereira Barreto adotou a lei de Comte sobre os três estados do espírito humano, como base para sua exposição do positivismo. Sua obra como já dissemos estava destinada a estudar em três volumes esses estados, que ele chamava "filosofias", mas só chegou a escrever dois.

No primeiro volume, consagrado ao estudo das diferentes formas da mentalidade teológica, analizava sucessivamente as tendências animistas que existem no homem e que geram o fetichismo, o politeísmo e as diferentes formas da religião.

Com relação ao Catolicismo fazia extensas considerações mostrando sua importância na história da humanidade. "A filosofia positivista, dizia, assinala a favor do catolicismo muitos séculos de valorosos serviços; mas com a mesma imparcialidade demonstra que o seu papel social terminou no século XIV e que nos tempos modernos não passa de um elemento perturbador e subversivo."

Pereira Barreto também aplicava a lei dos três estados à vida individual, fazendo o paralelo entre a infância, a juventude e a maturidade e os estados teológico, metafísico e positivo. E advertia que "qualquer que seja o grau de evolução alcança-

do pelo espírito, o homem está sujeito a volver para uma das fases precedentes". Para confirmar essa observação referia-se a Sócrates e depois de falar dos seus extases, de sua analgesia, do seu demônio, declarava que sofria de "uma grave perturbação cerebral". Reconhecia a genialidade de Pascal em matéria científica, porém, em filosofia o considerava um alucinado.

O segundo volume continua o estudo da filosofia metafísica, que Pereira Barreto apresentava como uma etapa passageira do espírito humano que saindo do estado teológico, ainda não tinha conseguido chegar ao positivismo. "A metafísica no fundo, dizia, não e senão uma espécie de teologia gradualmente enervada por simplificações dissolventes, que lhe privam do poder direto de impedir a expansão especial das concepções positivistas." "Obedecendo a essa natureza contraditória, o regime metafísico encontra-se constantemente colocado diante de uma alternativa difícil de tender a uma vã restauração do estado teológico para satisfazer às condições de ordem, e de ir para uma situação puramente negativa para escapar do domínio opressivo da teologia."

Em seguida, Pereira Barreto passava em revista as diferentes manifestações do espírito metafísico: o deismo, o espiritualismo, o panteísmo, o materialismo, o ateismo e o ecletismo. O livro terminava com a seguinte profissão de fé "A ciência domou a matéria, aniquilou o tempo e matou a dor. Entronizemos igualmente e quanto antes esse novo poder espiritual que será a forma do regime da justiça e da paz, da bondade para todos e da ordem com liberdade."

Apesar de haver prometido escrever um terceiro volume para "caracterizar o espírito positivo", Pereira Barreto não chegou a fazê-lo. Entretanto, nos volumes já publicados deu uma idéia bem clara desse "espírito positivo", considerando-o como a aplicação da observação e da experimentação a todos os fenômenos da realidade, a busca dos seus mútuos relacionamentos, a fim de poder intervir na sua produção. Pereira Barreto afirmava que não só o mundo físico mas também o espiritual e o social deviam entrar no domínio da ciência.

A exposição das idéias positivistas feita por Pereira Barreto, como se pode deduzir do que apresentamos em linhas gerais, não tinha nenhuma originalidade, mas também é certo que ele apenas pretendia divulgar as doutrinas de Comte. Dotado de um espírito claro e de uma inegável têmpera filosófica, logrou plenamente o seu objetivo.

O aspecto mais original da sua obra está na adaptação que fez das teorias de Comte à realidade social brasileira, tanto du-

rante a exposição das doutrinas comtistas, quanto nos extensos prólogos das suas obras.

O "estado teológico" e o "estado metafísico" não eram para ele realidades distantes, concepções referentes a épocas mortas da história humana. Encontravam-se ao seu redor. Viviam no Brasil. A mentalidade teológica não era exclusiva da Idade Média nem a metafísica propriedade apenas de Descartes ou Spinoza. Estavam presentes no parlamento brasileiro, estavam atuando no ambiente nacional e à sua existência Pereira Barreto atribuia o atraso coletivo.

A mentalidade teológica brasileira correspondia, segundo ele, aos conservadores, aos amantes do passado remoto. A principal característica desses representantes da época teológica consistia em acreditar que algumas pessoas decidiam dos acontecimentos sociais, e que bastava substituí-las para que a vida da coletividade fosse transformada. Para eles só houve progresso quando a metrópole dirigia a vida do Brasil. Pereira Barreto dizia que a concepção teológica era justificável no período da conquista, em que não existiam indústrias e em que predominavam as atividades militares; mas era inexplicável que ainda houvesse pessoas pensando com tal mentalidade, na sua época.

A mentalidade metafísica brasileira a encontrava Pereira Barreto nos liberais, representantes do passado mais próximo, para os quais o progresso começava em 1789, com a Revolução Francesa e cuja característica principal consistia em crer na onipotência de fórmulas e palavras. A fase metafísica, segundo Pereira Barreto, era uma fase de transição e incoerência. "É a fase que o Brasil atravessa hoje", dizia. Achava que a metafísica brasileira tinha culminado com o "Libelo do Povo", que em 1849 Francisco de Salles Torres Homem publicou sob o pseudônimo de Timandro. Esse documento político denunciava as infrações e os abusos do governo e clamava contra a forma de atuar do Imperador e sua corte "que sonhavam com o direito divino e que só respiravam o ar corrompido da adulação e do estrangeirismo", e prognosticava a revolução total que "seria o triunfo definitivo do interesse brasileiro sobre o capricho dinástico, da realidade sobre a ficção, da liberdade sobre a tirania". Pereira Barreto considerava esse manifesto como "o apocalypse da desesperação social", como "o código do empirismo revolucionário", que tinha como substância filosófica "a suposição de que com uma palavra mágica, com uma simples mudança de governo seria resolvido o problema social e garantido o triunfo do progresso".

Fazia ainda um estudo da chamada questão religiosa que apaixonou a opinião pública brasileira entre 1872 e 1874 e dizia que "a força agressiva das pretensões ultramontanas". tinham servido para despertar o país da sua letargia.

A mentalidade positivista, segundo Pereira Barreto, era a dos que viviam dentro do momento e "desejavam para o Brasil uma nova organização espiritual graças à ciência, única capaz de impedir que no futuro se reproduzissem os exemplos de covardes transações".

Naturalmente Pereira Barreto punha toda sua esperança no positivismo. "Sob o impulso do sentimento da ordem natural, dizia, revelado pela ciência, a vida adquirirá novo aspecto e uma nova claridade iluminará todos os horizontes, uma moral superior à moral teológica dominará o mundo. Será a justiça social, será a tolerância, será a paz, será a subordinação dos interesses privados ao interesse comum, será a simpatia universal, será a humanidade."

Pereira Barreto demonstrava, dessa forma, aquele entusiasmo ingênuo dos homens do seu tempo, deslumbrados pelos descobrimentos científicos e que Renan expressou, tão sedutoramente, na sua obra juvenil "O Futuro da Ciência". Referindo-se ao positivismo brasileiro, dizia Pereira Barreto que já existia um núcleo de homens convencidos das novas idéias, esperando que a sociedade fizesse o seu pronunciamento, para então se colocarem ao seu serviço.

Efetivamente, quando Pereira Barreto escreveu aquelas palavras, os positivistas eram um pequeníssimo grupo e ainda não se haviam organizado. Algum tempo depois, sob a direção de Miguel Lemos é que o fizeram, já em grande número, e quiseram dar ao Brasil o reinado da ciência e da humanidade.

Já vimos que se não puderam realizar o seu desmesurado e generoso sonho, legaram sem dúvida uma considerável herança que contribuiu para o enriquecimento espiritual do Brasil.

A mentalidade positivista de Pereira Barreto não se manifestou apenas no terreno filosófico mas também no científico e técnico. Foi um eminente clínico. Atraídos pela sua fama vinham os enfermos, desde São Paulo, ao pequeno povoado onde vivia, quando regressou da Europa. Como cirurgião foi um verdadeiro inovador. Introduziu a assepsia que os profissionais brasileiros de então desconheciam. Estudou as características das terras roxas do norte paulista e mostrou que eram excelentes para o plantio do café, cujos arbustos cobriram rapidamente essas terras, contribuindo de forma significativa para o enriquecimento do país.

Consagrou-se, depois, ao cultivo da uva e ao estudo de um parasita que a impedia de se desenvolver em São Paulo e conseguiu descobrir métodos de desinfecção criando assim a viticultura paulista.

Finalmente, estudou a febre amarela que se acreditava ser produzida por emanações do solo. Chegou até a afirmar antes de que tivesse sido feito o descobrimento definitivo do combate à febre amarela pela Comissão de Havana, que a enfermidade tinha sua origem na água, pressentindo que o transmissor era o mosquito. Quando suas pesquisas foram confirmadas pelos estudos da referida Comissão, Pereira Barreto imediatamente passou a trabalhar na luta contra o terrível mal que era o flagelo das terras brasileiras, sendo um dos mais dedicados colaboradores.

Pereira Barreto morreu aos 83 anos. Aqueles que o conheceram na velhice disseram que jamais deixou de interessar-se pelos problemas da filosofia. As idéias que sustentava sobre a religião e a metafísica em "As Três Filosofias" tinham perdido sua antiga paixão, dando lugar a uma atitude de tolerância, mais propria de verdadeiro sábio.

TOBIAS BARRETO

Tobias Barreto foi, sem dúvida alguma, o pensador de maior personalidade que o Brasil possuiu no século passado.

A biografia de Tobias Barreto é muito simples. Quase não houve peripécias na sua vida, que foi uma permanente luta com as dificuldades materiais. Nascido para a atividade especulativa, foi incapaz de conseguir uma situação econômica regular. Carecia daquela vocação para a felicidade a que, não sem melancolia, se referiu, num dos seus ensaios.

Nasceu numa vila de Sergipe, dia 7 de junho de 1839. Seu pai era escrivão público, que tinha um temperamento alegre e folgazão. Sua mãe era doce e suavemente triste. Tobias Barreto aprendeu a ler e fez seus primeiros estudos, no lugar onde nasceu. Aos quinze anos já tinha obtido um título que lhe permitia exercer as funções de substituto nas cátedras de latim. Aos vinte e dois anos mudou-se para Bahia onde se internou no seminário. Não tendo suportado a rígida disciplina daquele estabelecimento eclesiástico, abandonou-o, mal acabava de entrar.

Na Bahia conheceu o padre Itaparica, que ensinava filosofia e que o tornou discípulo de Cousin. Ao mesmo tempo descobriu Victor Hugo, que lhe causou verdadeiro deslumbramento, chegando a despertar-lhe a vocação poética. Estudou Direito em Pernambuco. Pleno do fervor lírico que lhe nascera na Bahia, iniciou em Recife o movimento literário e poético, chamado no Brasil de "Condoreiro", do qual Castro Alves se tornou o mais glorioso expoente.

Formado em Direito, exerceu essa profissão para a qual realmente não tinha vocação, na pequena cidade de Escada, centro de fazendas de engenho de açúcar, em cujo ambiente tranqüilo e exageradamente conservador debateu-se durante dez anos, estudando infatigavelmente.

Deixou Escada quando completou 43 anos, mudando-se para Recife, onde obteve uma cátedra na Faculdade de Direito. Desde então consagrou-se exclusivamente ao ensino do Direito e ao estudo da filosofia.

Morreu em 1889, com cinqüenta anos de idade, na casa de um aluno, onde estava hospedado, tendo ali chegado enfermo. Antes de morrer recebeu os sacramentos religiosos não se sabendo ao certo se o fez para atender à súplica da sua esposa, como sustentou seu filho, ou simplesmente porque se convertera ao catolicismo, como afirmou o seu confessor.

Em torno da sua personalidade a crítica brasileira tem travado as mais exaltadas polêmicas. Orgulhoso e agressivo, Tobias Barreto levantou ao seu redor resistências e até mesmo rancores, que lhe criaram um prestígio equívoco e confuso.

Sylvio Romero que foi o seu mais entusiasta apologista dizia no prólogo do volume "Estudos de Direito" de Tobias Barreto, publicado depois da sua morte, que a fama do filósofo tinha atravessado quatro fases: primeiro, foi completamente ignorado e a crítica não se ocupou da sua pessoa; depois, foi reconhecida a sua existência, mas consideraram-no um polemista medíocre e turbulento; em seguida, já não sendo possível negar-lhe o talento, foi classificado como poeta gongórico e pensador estéril; e finalmente passou a ser apresentado pela crítica como um escritor brilhante mas superficial, boêmio incorrigível.

Se é verdade que Tobias Barreto tinha um espírito ardente e sensual, também é certo que sempre foi um homem trabalhador e profundamente honesto. Dotado de grande capacidade intelectual, jamais prostituiu o seu talento para alcançar favores econômicos ou honrarias. Com ríspida independência afastava-se de qualquer situação duvidosa. Altivo na sua pobreza, teve de trabalhar sem descanso para lograr elevar-se à altura cultural que alcançou. Trabalhava para custear os próprios estudos, trabalhava para poder comprar seu material de estudo.

Na introdução do livro "Questões Vigentes" de Tobias Barreto, Arthur Orlando conta que o filósofo alemão Lange lhe havia escrito, fazendo a seguinte referência a Tobias Barreto: "Em meio ao povo brasileiro sobressai como um gigante espiritual". O próprio Tobias Barreto num artigo incluído nos "Estudos Alemães" recorda que Haeckel, numa carta a um amigo comum, havia dito: "Parece-me que Tobias Barreto per-

tence àraça dos grandes pensadores e dos infatigáveis trabalhadores."

Esses juízos muito envaideciam a Tobias Barreto sobre tudo porque eram de origem alemã.

Tobias Barreto foi poeta, como já dissemos, e além de ter sido um orador que arrebatava o auditório, foi um temível polemista e, principalmente, um pensador. Esta última face do seu talento que, sem restar dúvida superava às demais, é que será aqui apresentada.

Começou a escrever sobre filosofia quando tinha mais ou menos vinte e nove anos de idade, em 1868. Iniciou-se como discípulo da escola eclética francesa, que mais tarde repudiou, negando-se até a incluir nas suas obras completas o que escrevera naquele período. Em fins de 1868 aproximou-se do positivismo. Dessa época são suas brilhante críticas às doutrinas de Cousin a quem qualificava de frivolizador da filosofia, de criador de uma literatura amena e superficial para ganhar prestígio de pensador. "Quem não pretenderá ser filósofo depois de ler "Du Beau, du Vrai et du Bien"? escrevia Tobias Barreto. Considerava que Cousin, usando uma espécie de cômoda psicologia, acercava-se de Platão a quem lograra interpretar e traduzir corretamente, mas que frente a Kant caía esmagado como se tivesse enfrentado um gigante. Mais tarde suas críticas ao ecletismo aumentaram de violência e dizia: "A parte cômica da filosofia pertence aos descendentes diretos de Cousin. O espiritualismo de Frank, Simon, etc. não passa de um estéril e paupérrimo comentário da doutrina católica e é um dos gestos de repugnância do século XIX ante a taça transbordante de novas e violentas verdades, oferecida pela mão dos grandes pensadores."

Nessa mesma época, Tobias Barreto declarava sua adesão à filosofia positivista, ainda que fazendo algumas restrições. "Tendo em alta estima, dizia, a concepção grandiosa do positivismo, fazemos sem embargo algumas reservas importantes, e assim não nos consideramos seus fiéis discípulos."

Em 1871, já havia abandonado completamente, tanto o ecletismo como o positivismo para professar o evolucionismo filosófico formulado por Ludwig Noiré.

A partir de então, o pensamento de Tobias Barreto afirmou-se, tornando-se cada vez mais profundo e já não apresentou mudanças. Algumas vezes foi acusado de vacilações e contradições, o que não é verdade. Suas idéias eram sempre coerentes, participantes de um sistema bem definido. Às vezes,

por exigências retóricas insistia em alguma afirmação excessiva, mas logo a corrigia, mantendo as linhas gerais da doutrina.

Tobias Barreto tinha um alto conceito da importância da filosofia. "A filosofia não é um passatempo banal" dizia. Para ele a filosofia não se confinava dentro de uma atividade esquemática e sistemática do pensamento, nem se reduzia à mera e rígida disciplina criada pelas escolas. "Onde quer que o enigma preocupe o homem pensante; onde quer que para decifrá-lo surja uma emulação infatigável entre os mais fortes espíritos de um povo ou de muitos povos ao mesmo tempo, ali temos o berço da filosofia." Assim, para Tobias Barreto, a filosofia nascia de uma tendência poderosa e inextinguível do espírito humano que o levava a decifrar a realidade, dentro daquela em que vivia.

Entretanto, Tobias Barreto afirmava que a atividade filosófica tinha caráter aristocrático e não podia nem devia estar ao alcance das multidões. Nesse seu juízo apoiava-se em Goethe que afirmava: "Os resultados da filosofia devem vir em benefício do povo; mas não se deve elevar o povo até à cultura dos filósofos." Considerando indispensável para a direção social o conhecimento filosófico, indignava-se com a pobreza cultural do ambiente brasileiro do seu tempo, em que encontrava "unicamente a fé no velho Deus da Teologia e da Igreja".

Ninguém usou o açoite de palavras tão duras e de maneira tão exagerada quanto ele, contra a ausência de preocupações de ordem filosófica, no Brasil. "Em nenhum domínio da atividade intelectual o espírito brasileiro é tão tímido, frívolo e infecundo, quanto no domínio filosófico", dizia no estudo que fez de Kant. E acrescentava: "Se nas outras esferas do pensamento somos uma espécie de antropóides literários, metade homens e metade macacos, sem nenhuma característica própria, sem expressão, sem originalidade, no reduto filosófico ainda é pior o nosso papel; não ocupamos nenhum posto, não temos direito sequer a sermos classificados." Nos "Estudos Alemães", depois de dizer que no Brasil a filosofia é apenas uma matéria que se estuda no colégio para prestar exames, acrescentava: "O Brasil sofre de uma espécie de prisão-de-ventre mental; tem peçonha no cérebro". Tobias Barreto formulava essas afirmações não porque se acreditasse também atacado da geral esterilidade; mais parece que as fazia para humilhar aos que pretendiam cultivar o campo em que ele queria ser senhor exclusivo. A mesma origem psicológica tinha seu desdem total pela ciência e a filosofia francesas. Como em sua quase totalidade,

os escritores do seu tempo liam exclusivamente obras francesas de onde adquiriam seus conhecimentos, Tobias Barreto declarava que essas obras não tinham real valor. A filosofia ou a ciência, divulgadas em francês, não eram, segundo ele, mais do que "transposições para a clave de sol, para uso de diletantes" da verdadeira ciência ou filosofia. Não lhe escapava uma oportunidade para insistir na superficialidade e trivialidade do espírito francês. Renan, para ele, não passava de um habilidoso criador de frases. Em Guyau não encontrava nada a'ém da idéia fixa de provar que os alemães nada valiam. Tobias Barreto sustentava que enquanto o alemão penetrava o mais profundo do pensamento ou caia nos maiores absurdos, o francês não era capaz de sair da mediocridade flutuando entre duas águas, sem jamais alcançar a essência dos problemas.

Por isso asseverava que era indispensável uma verdadera aproximação do espírito do Brasil com o da Alemanha a fim de que a cultura e a ciência desta varressem as sombras que obscureciam toda a vida pública brasileira. Após a guerra de 70, Tobias Barreto acreditava que já não havia dúvida possível. "Na luta darwiniana entre a França e Alemanha, dizia, o Brasil ignora e nem sequer pressente a grandeza dos resultados."

Naturalmente a inteligência de Tobias Barreto soube dar um profundo sentido à sua paixão germanófila. O germanismo representava para ele, o espírito de crítica, de análise e de autoconhecimento, que considerava necessário para vencer a política retórica, utópica e alheia às realidades sociais, que então dominava no Brasil. O pensamento francês em vez de melhorar a situação do país, a tornava pior, segundo acreditava, despersonalizando os espíritos, levando-os à imitação e incitando-os à frivolidade.

Desse modo colocava-se numa espécie de torre de marfim, de onde pontificava, burlando-se dos simples "leitores de franceses". Como dizia no prólogo de "Questões Vigentes", "sua velha mania germanófila era para ele uma espécie de isolador de qualquer comunicação mais íntima com o espírito geral da literatura pátria."

Toda a filosofia de Tobias Barreto baseava-se em determinadas concepções metafísicas. Muito embora em 1875 dissesse que a metafísica era "uma forma de poesia enfadonha que sabe revestir as mais frívolas bagatelas com um ar de seriedade sombria e majestosa", não prescindiu de oferecer uma explicação sobre a realidade final do universo.

Partia das premissas Kantianas. "A grande façanha filosófica de Kant, dizia, foi a indagação do órgão do conhecimento, o estudo da razão humana." Como resultado dessa indagação, Kant chegou a estabelecer que o homem não podia conhecer do universo senão aquilo accessível por meio da intuição empírica, ou seja, os fenômenos. A realidade em si, do universo, ou seja o "noúmeno", era completamente inacessível à razão. Kant afirmava, portanto, a incapacidade do pensamento humano para chegar ao conhecimento da realidade última do universo.

Tobias Barreto acreditava que com o progresso alcançado pelas ciências depois de Kant, podia ser em parte superado o escepticismo Kantiano, sendo possível afirmar-se algo sobre a realidade essencial do mundo. Aproximando-se de Schopenhauer e de Hartmann, sem disvincular-se completamente de Haeckel, concebia o universo "como vontade e força ao mesmo tempo". "Como força aparece, dizia. Como vontade, é. Ou para falar na linguagem de Kant, como força é fenômeno, como vontade é número." Assim, para Tobias Barreto, no fundo das coisas e de todo o universo havia um princípio espiritual que era a vontade; princípio irracional e alógico mas que constituía um impulso obscuro e poderoso que movia todas as coisas desde dentro delas próprias.

Daí, segundo ele, o mundo não podia ser explicado como mera estrutura, isto é, como o resultado da multiplicação de movimentos, mas era preciso que fosse reconhecida a existência de uma realidade íntima que lhe dava um sentido. "O mundo, dizia em as "Questões Vigentes", não é apenas uma corrente de "porquês", é também uma corrente de "para quês", de fins, de metas, que reciprocamente se complementam".

Portanto, para Tobias Barreto o universo estava sujeito a duas causas distintas: as eficientes e as finais. As causas eficientes eram as que governam o movimento, as manifestações da força e as atividades mecânicas do mundo. As causas finais eram as que surgiam da vontade essencial do mundo, da lei da motivação que governava os fatos naturais e a conduta humana.

Da sua concepção das causas finais provinha primeiramente sua típica atitude a respeito da religião. Essa atitude sempre foi de deferência e respeito. "O sentimento religioso nos é altamente respeitável", dizia em 1886 e o repetiu até o fim da própria vida. Mas essa deferência tinha um grande fundo de desconfiança, nascido de que, apesar da sua metafísica levá-lo a aceitar a existência de propósitos e fins na natureza, a ciência não lhe permitia conhecê-los nem explicá-los. "A finalidade

que se revela nos fenômenos naturais é tão insignificante ante a pura casualidade fatal e inconsciente que apenas aos espíritos religiosos, mais felizes do que nós cegos e obstinados, é dado percebê-la e admirá-la". Tobias Barreto achava que Deus só era accessível mediante o conhecimento extra-racional e dizia: "Quem alguma vez encontrou-se com Deus, no fundo do próprio coração, já não o buscará mais no seio do universo nem nos estéreis artifícios da lógica". Entretanto para ele Deus foi sempre: "O obscuro e incognoscível Deus".

Para a perpetuidade das religiões encontrava três causas principais. Primeiramente, o fato de que a evolução do pensamento é muito mais lenta do que a evolução do sentimento. Por isso dizia: "É possível que um dia se possa acabar com toda a metafísica da cabeça, mas me parece que jamais se poderá extinguir, completamente, a metafísica do coração". Outro fato que, a seu juízo, explicava a persistência das religiões era a impossibilidade de que a ciência explicasse todos os problemas da realidade. Nos recantos que a ciência não pode iluminar haverá sempre esconderijos para os deuses e os demônios. Finalmente, e esta era a razão mais séria, o conhecimento humano que poderá dominar cada vez mais os problemas que lhe oferece o mundo dos fenômenos jamais penetrará o mundo enigmático da essência do universo, onde sempre encontrará refúgio o sentimento religioso. A despeito de reconhecer a legitimidade do sentimento religioso e a substância dos motivos que criam as religiões, Tobias Barreto repelia as afirmações da igreja católica e da escolástica com a mesma energia com que se referia às concepções anti-religiosas. "Os delírios da teurgia e os disparates do ateismo são os elos extremos de uma mesma cadeia".

Tobias Barreto, desse modo, era partidário da religiosidade na sua forma mais indefinida; uma religiosidade que consistia na consciência vaga de uma realidade suprema ante a qual o homem sentia-se espiritualmente inclinado, sem compreendê-la nunca.

Eis aí porque não podia aceitar as pretensões dos teólogos no sentido de explicar e descrever a "enigmática realidade última do mundo, o ser obscuro e impenetrável para o pensamento". Declarava-se assombrado com as audácias teológicas e com sua pretensão de ressuscitar o cadáver da escolástica. Toda sua obra clamava contra as falsidades e contradições dos sistemas teológicos.

Seu desdém pela teologia e pela igreja não atingiam o fundador do cristianismo. "A doutrina de Jesus, escrevia, foi uma essência preciosa que não encontrou recipientes capazes de guardá-la em toda sua pureza: jorrada do coração e derramada abundantemente no seio dos eleitos, tomou rapidamente a côr terrena das fraquezas e das paixões humanas. Debruçados sobre aquele arroio de lágrimas divinas, os homens gotejaram fel e corromperam sua primitiva doçura". Sobre a divindade de Jesus, fazia esta sugestiva pergunta: "Se ninguém sabe com segurança quem é Deus como se pode saber com certeza que Cristo não é Deus?"

Quando Tobias Bareto passava do plano das considerações gerais ao das realidades religiosas no Brasil, seu espírito sarcástico manifestava-se em toda sua crueza. Seu desdém pelos teólogos e pela Igreja chegava ao máximo, quando tratava do catolicismo brasileiro. Declarava-o menos trágico que cômico. Achava-o muito mais demoníaco do que teológico", porque em seu relacionamento com o sobrenatural, o crente brasileiro tinha maior interesse pelo diabo do que por Deus. Para Tobias Barreto a fé brasileira era puramente epidérmica e, quando muito, um "pedaço de estética selvagem", adaptado ao grau da cultura ambiente.

Entre as pessoas cultas do Brasil só encontrava crentes no "velho Deus da teologia e da Igreja", revelando "uma enorme ignorância que caminhava lado a lado com o orgulho e com o desprezo pelos grandes feitos científicos".

Se as concepções de Tobias Barreto relacionadas com as causas finais na natureza só lhe permitiam uma atitude indecisa, suas teorias sobre a casualidade no plano humano, individual e social, eram perfeitamente definidas. Essa parte da sua filosofia era a mais cuidadosamente construída e a que divulgou com mais firmeza, influindo com ela, decisivamente, no pensamento do seu tempo.

Estabelecia uma separação entre o homem considerado como ser biológico e o homem considerado como pessoa. O primeiro estava sujeito, segundo ele, às causas eficientes, ao rigor e à violência das leis naturais. O segundo era dotado de liberdade, agia por motivos e causas finais.

Obedecendo às leis naturais, a vida se desenvolvia cegamente, mecanicamente. Os animais não podiam sair do círculo que dentro dessas leis lhes havia traçado a irracionalidade. Em quanto que o homem era capaz de agir livremente. A liberdade do homem originava-se do fato de que sua atividade podia

obedecer às causas finais. A liberdade, portanto, não significava que o homem pudesse atuar por capricho ou sem motivo, mas que era capaz de "realizar um plano por ele mesmo traçado, para alcançar uma meta que ele mesmo se propusera". Pela liberdade o homem afirmava a própria autonomia e, graças a ela, "podia deixar de obedecer passivamente à necessidade física para agir de acordo com a razão".

Suas principais teorias sobre a vida social, mostravam mais claramente ainda a diferença que Tobias Barreto estabelecia entre o homem biológico da natureza e o homem livre da cultura.

Não aceitava que a sociedade, separada dos indivíduos, fosse uma realidade. Zombava da Sociologia e das suas pretensões de achar leis para a vida do homem em coletividade; não a considerava sequer como uma ciência descritiva. A Sociologia era um produto circunstancial da época, sem real conteúdo, cujo nascimento foi conseqüência primeiramente do desenvolvimento das ciências naturais que ambicionavam ter o domínio de todas as coisas e, depois, de uma certa aberração política. Acreditava que haviam motivos escusos que levavam a contrapor o "Estado" e a "Sociedade" como coisas essencialmente diversas. Dizia que a sociologia não era senão uma sociomania e repetia que "não nos encontramos num período sociológico, mas sociolátrico". A sociedade não era nem podia ser, para Tobias Barreto, nada mais do que uma associação de indivíduos.

A sociedade era um sistema de forças que lutavam contra a própria luta pela vida. Abandonados aos seus impulsos naturais, os homens acabariam destruindo-se uns aos outros. Para vencer esses impulsos, para orientá-los utilmente, a sociedade dispunha de forças próprias e de elementos diferentes dos puramente biológicos.

Tobias Barreto que tinha vivido em contacto direto com as misérias humanas, com o egoismo dos homens, que tinha visto em toda sua brutalidade o poderio dos instintos individuais durante sua penosa vida pelas pequenas cidades dos Estados nordestinos, não tinha ilusões quanto às virtudes do homem e sabia quanto esforço a sociedade necessitava empregar para impor qualquer valor cultural.

Também sabia que a cultura podia transformar-se num simples formulismo, converter-se em carapaça vazia que impede o movimento das verdadeiras forças vivas. Assim, considerava justificáveis, até certo ponto, os movimentos revolucionários

românticos ou naturalistas: "único meio de salvação possível ante as cristalizações da cultura". Desse ponto de vista é que explicava a aparição de Rousseau, embora considerasse falsa a sua doutrina. A cultura luta contra a natureza, afirmava. Do ponto de vista natural a mulher é escrava do homem, do ponto de vista cultural é sua igual; é natural que os fracos sejam vencidos pelos fortes, é cultural que sejam ajudados. "O processo da cultura consiste em refinar o homem adaptando-o à sociedade".

Os elementos que, segundo ele, a cultura dispunha para esse objetivo eram: o direito, a moral, a religião, a ciência e a arte.

Tobias Barreto como advogado que era dedicou especial atenção ao direito. "O direito é o fio vermelho e a moral o fio dourado que atravessam todo o tecido das relações sociais". Para ele não existia uma diferença essencial entre a moral e o direito. Até chegou a afirmar que os contrapunham pelas mesmas obscuras razões com que estabeleciam a oposição entre "sociedade" e "Estado".

Suas concepções de filosofia jurídica tiveram uma grande repercussão porque combateram convicções consideradas indiscutíveis e até certo ponto oficializadas na Faculdade de Direito de Recife e nas de todo Brasil. Tobias Barreto sacudiu, com suas idéias, tanto a passividade intelectual do ambiente universitário quanto as concepções em que repousava. "Nossos professores estão dormindo, dizia, sobre a meia dúzia de princípios que aprenderam há muitos anos". "A ciência do direito, acrescentava, não deve continuar sendo irmã da teologia". Combateu a velha doutrina do direito natural que considerava as normas jurídicas como princípios absolutos e imutáveis e a denominou "teoria ptolemáica do direito" porque pretendia que este permanecesse imóvel e invariável, num mundo humano, em que tudo se transforma e tudo é relativo.

Negava também a validade das doutrinas contratualistas, dizendo que "a teoria do contrato social era tão insustentável como a teoria de que o movimento dos astros nasceu de uma convenção estelar".

Finalmente, reacionava contra uma concepção darwiniana do direito. Reconhecia que o direito, como todos os fenômenos sociais, desenvolvia-se pela herança e pela adaptação e que havia uma ontogenia e uma filogenia jurídicas, aceitava a existência da "luta pelo direito", mas ao mesmo tempo afirmava que "não havia direito natural, mas uma lei natural do direito"

como produto da cultura humana. "O direito é uma criação da cultura humana, dizia, uma das formas da vida social: a vida pela coação até onde não é possível a vida pelo amor". Definia o direito dizendo que era "o conjunto de condições existenciais e evolutivas da sociedade obrigatoriamente asseguradas".

Em resumo, Tobias Barreto incluia o direito dentro de suas concepções gerais da sociedade e do homem. Considerava-o como uma das manifestações da cultura e da liberdade humanas, assim como demonstrava que essa liberdade correspondia a um finalismo universal impenetrável à nossa inteligencia.

Com essas idéias, renovou os estudos jurídicos e contribuiu para a elevação do nível cultural dos juristas brasileiros dos quais dizia que em seu tempo eram unicamente capazes de entrar no emaranhado das leis para procurar recursos que lhes permitissem "torcer-lhes o pescoço".

Finalmente, Tobias Barreto não foi homem de partido, vivendo sempre distanciado da política. Nada escreveu sobre a escravidão que apaixonava os seus contemporâneos. Não lhe entusiasmava a fé republicana em que ardiam os positivistas, apesar de ter feito duras críticas ao Imperador Pedro II. É que aspirava algo mais alto para a sua pátria: a formação de uma cultura capaz de sobrepor-se aos instintos primários que ele via dominando por toda parte.

Ao falar de Tobias Barreto, não podemos deixar de fazê-lo também do seu mais fervoroso admirador, Sylvio Romero.

Ambos nasceram em Sergipe. Conheceram-se em Pernambuco em 1868, quando estudavam Direito na Faculdade do Recife. Apesar de que, como ele próprio afirmou, Sylvio Romero não se subordinou intelectualmente a Tobias Barreto, é indubitável que as orientações de Tobias Barreto influiram, decisivamente, no seu pensamento e na sua obra.

Como Tobias Barreto no terreno filosófico, Sylvio Romero combateu no campo literário o francesismo que havia apartado a literatura brasileira das suas raízes ibéricas e das suas próprias fontes populares.

Sylvio Romero foi um dos maiores críticos literários brasileiros. Consagrou também sua atenção à filosofia. Publicou um livro a que já nos referimos, intitulado "A Filosofia no Brasil", que é uma história das idéias filosóficas brasileiras

até 1876, data em que foi escrito. Em 1894 publicou outra obra intitulada "Doutrina contra Doutrina", em que fazia a crítica do positivismo brasileiro e atacava o positivismo em geral, como "uma coisa perigosa que deve ser combatida, com rigor". Em toda sua obra se encontra a preocupação filosófica dominando-lhe o espírito.

Fez-se famosa, porque simbolizava a época, uma anedota segundo a qual Sylvio Romero quando prestava exame no concurso em que se candidatava à catedra de filosofia, num colégio do Recife, respondeu algumas objeções do examinador dizendo: — A metafísica está morta. O examinador replicou-lhe: — Foi o senhor quem a matou?

No seu livro sobre o positivismo, assim expressou a própria convicção filosófica: "Pelo seu caráter, pela sua índole, pelas suas tendências intrínsecas o povo brasileiro deve inclinar-se, representado pela inteligência da sua juventude, para a doutrina naturalista, e evolucionista, onde palpita mais forte o coração do século e se agita a alma do futuro; para essa doutrina compatível com todos os progressos porque ela, própria é um resultado do progresso científico".

Acusado de ser um simples satélite de Tobias Barreto, Sylvio Romero repeliu essa imputação no prólogo que escreveu para a edição póstuma de "Estudos de Direito", de Tobias Barreto. Nesse prólogo declarava que Tobias Barreto jamais fora seu mestre e que ambos tinham idéias semelhantes mas que nunca tinham sido idênticas. Exemplificando as divergências mais importantes, dizia: Tobias Barreto desdenhava Spencer a quem Sylvio Romero admirava. Tobias Barreto não acreditava na arte popular, enquanto Sylvio Romero lhe consagrou grande parte do seu esforço, afirmando sua concepção etnográfica da vida espiritual brasileira; Tobias Barreto não tinha confiança no republicanismo brasileiro, enquanto Sylvio Romero era republicano.

Sylvio Romero, apesar de eminente escritor não era um verdadeiro filósofo. Seu temperamento, que dificilmente lhe permitiu ser um crítico, não lhe concedia o equilíbrio de pensamento que a filosofia exige. Seus livros filosóficos eram diatribes ou então apologias.

O próprio Tobias Barreto, que o reconhecia como seu maior amigo e admirador, dizia referindo-se à "A Filosofia no Brasil", num artigo que incluiu nos "Estudos Alemães", que

Sylvio Romero era um polemista e não um crítico: "Polemista valente e desse modo muito hábil para desvendar as fraquezas dos escritores que examina, Sylvio Romero não foi um crítico de igual mérito". Apesar de tudo, numa história do pensamento filosófico brasileiro Sylvio Romero obrigatoriamente figurará como um grande agitador de idéias.

FARIAS BRITO

A fins do século passado as correntes positivistas, monísticas e evolucionistas tinham dominado totalmente o pensamento brasileiro, não só pela influência de Tobias Barreto no nordeste e a ação do grupo positivista no Rio de Janeiro, mas também pela difusão em todo o país das obras de Comte, Spencer, Buchner, Haeckel, Le Dantec, etc., que se vendiam em edições populares, tanto francesas quanto espanholas.

Desse modo não se pensava senão em termos materialistas e positivistas. Só se aceitava o conhecimento como instrumento para o domínio da natureza. A filosofia chegou a ser logicamente considerada uma disciplina intelectual anacrônica e inútil ou, quando muito, válida como simples "poesia do ideal", segundo a expressão de Renan, e como tal suprimida do ensino oficial. Quanto à religião, consideravam-na uma manifestação de deficiência intelectual, uma servidão do espírito, indigno da época.

Entretanto, não tardaram a aparecer algumas reações contra essa mentalidade. No terreno literário o Simbolismo, que em sua essência foi um esforço para penetrar no sentido profundo e misterioso da vida, negado pela visão positivista do universo, apareceu no Brasil com alguns poetas que se caracterizavam pelas suas tendências vagamente místicas e religiosas. Por seu lado o catolicismo que o regime republicano privara da grande influência que exercera, em outros tempos, depurava-se dos defeitos que tanto contribuiram para a difusão de uma mentalidade anti-religiosa e começava a mostrar seus puros valores espirituais.

Finalmente as campanhas que realizavam na França, por um lado Bergson em nome da ciência contra o materialismo e a doutrina monística naturalista, e por outro lado Maurras com seus violentos ataques à democracia e ao espírito liberal come-

çaram a ser conhecidas no Brasil, preparando o ambiente intelectual para uma transformação.

Nessas circunstâncias apareceu Farias Brito com uma filosofia que era francamente a negação do positivismo e do monismo naturalista e de todas as concepções que pretendiam desconhecer que o universo tinha uma finalidade e estava governado pelo espírito.

Farias Brito, como Tobias Barreto, era provinciano. Nasceu num povoado do Ceará em julho de 1862. Criança ainda, ficou órfão de pai. Aos dezessete anos entrou no Liceu da cidade de Fortaleza, onde fez seus estudos, enquanto dava aulas particulares de matemática para ganhar o próprio sustento. Estudou Direito na Faculdade de Pernambuco. Graduou-se aos vinte e dois anos de idade. De regresso ao Estado natal, exerceu as funções de promotor público. Mais tarde o governador do Estado nomeiou-o seu secretário. Em 1889, ano da proclamação da República no Brasil, esteve no Rio de Janeiro e publicou "Cantos Modernos", livro de versos medíocres, que não teve êxito. Regressou ao Ceará com o propósito de ingressar na política. Apresentou sua candidatura à assembléia constituinte estadual mas não obteve nenhum resultado. Depois desse fracasso Farias Brito passou a preocupar-se com a filosofia. Trasladou-se ao Pará, onde foi nomeado professor de lógica de um colégio e suplente de catedrático na Faculdade de Direito.

Em 1909, instalou-se definitivamente no Rio de Janeiro. Teve a seu cargo a cátedra de lógica do Colégio Pedro II. Morreu em 1917.

As impressões que deixou nos que o conheceram foram sumamente simpáticas e eles assim se referiram à sua pessoa. "Minha surpresa foi muito grande, quando o vi pela primeira vez, conta Jackson de Figueiredo, imaginava-o forte, alto, inabordável; e o vi débil, de pequena estatura, de aparência bondosa e serena".

Farias Brito sempre viveu na pobreza e teve de lutar, penosamente, pela vida. Tinha um grande espírito de sacrifício e uma resignação que tocavam às raias do mais duro estoicismo em algumas circunstâncias. Por isso Nestor Victor em seu livro sobre o filósofo dizia que este devia ser considerado uma expressão da terra em que nasceu, famosa pelas secas que, periodicamente transformavam suas paisagens tropicais em verdadeiros desertos, convertendo seus habitantes em fantásticos peregrinos da fome e da sede: "Ceará, diz Nestor Victor, pode ser

considerado como a nossa Judea: terra eleita entre todas as nossas terras para simbolizar o sofrimento e o martírio".

A verdade é que Farias Brito foi como Tobias Barreto, ainda que de diferente maneira, um predestinado ao sofrimento. Por temperamento era um solitário. Seu espírito se encolhia diante dos homens e dos acontecimentos. As agitações da vida produziam-lhe angústia. Quase não tinha amigos. Quando alguém se lhe acercava, ele supunha que a pessoa o fazia por simples curiosidade ou compaixão. "Viram-me tão triste e tão só e quiseram consolar-me do meu isolamento e da minha tristeza", disse numa carta a Jackson de Figueiredo, referindo-se aos que o rodearam quando sua obra começou a ser conhecida.

Farias Brito era bondoso e dotado de uma doçura quase evangélica. Ignorava a ironia e o sarcasmo. Seus livros eram reflexos da sua vida: sinceros e claros.

Começou a publicação das suas obras em 1894, ano em que foi lançado o primeiro volume de "A Finalidade do Mundo", cujos dois outros volumes apareceram em 1899 e 1905. No Rio de Janeiro publicou "A Base Física do Espírito" e "O Mundo Interior", respectivamente em 1912 e 1914.

Apesar de terem sido escritas e publicadas no transcurso de vinte e cinco anos, apresentam uma grande homogeneidade Em "A Finalidade do Mundo" nota-se uma tendência para o naturalismo evolucionista, enquanto em "A Base Física do Espírito" e "O Mundo Interior" aproxima-se mais do misticismo. Mas na sua essência a obra de Farias Brito mantinha uma inalterável unidade. Essa unidade não era proveniente apenas do fato de Farias Brito possuir uma concepção filosófica definida mas também de que em sua obra manifestavam-se, como verdadeiros *leit-motiven,* alguns temas de origem emocional.

Com efeito, Farias Brito tinha uma angustiosa preocupação com o problema da morte. O primeiro volume de "A Finalidade do Mundo" começava com as palavras de Sócrates: "Filosofar é aprender a morrer". Vinte anos depois, em "O Mundo Interior", apresentava a morte como a única solução do problema da vida. Na carta que escreveu a Jackson de Figueiredo, depois de ter estado gravemente enfermo e dois anos antes de morrer, dizia que encarava a morte "com serenidade absoluta, certo de que nada iria perder e de que tudo tem de seguir sem perigo e inevitavelmente o seu destino". E acrescentava: "Eu até experimentava, sob certos aspectos, profunda e incomparável alegria, como navegador que prevê o descobrimento de novos horizontes".

Paralela a essa preocupação com a morte Farias Brito revelava em todas as suas obras um profundo pessimismo. Seu temperamento e sua experiência da vida predispunham-no a julgar a existência com um critério sombrio. O estudo das obras de Schopenhaeur e de Hartmann robusteceu essa amargura que em sua primeira obra levou-o a dizer: "O quadro de Schopenhauer fica empalidecido se o comparamos com a realidade. Vivemos dolorosamente e temos de morrer: eis aí a verdade suprema".

Daí que sua obra mais que a satisfazer necessidades puramente intelectuais estava destinada principalmente a vencer as angústias da dor e da morte. Repetidas vezes declarou que não escrevia para os sábios, os artistas e os filósofos, mas para o povo, para as multidões anônimas que sofrem. Na introdução do seu primeiro livro dizia que queria ensinar aos que padecem "como se pode esperar a morte com serenidade", que desejava "dirigir palavras de conforto aos humildes" e, finalmente, "mostrar que acima de tudo existe a lei moral". Essa atitude apostólica de Farias Brito, era, como vemos radicalmente oposta à de Tobias Barreto, para quem, como já dissemos, a filosofia era uma atividade intelectual aristocrática.

Para conseguir seu objetivo e superar a desesperação, a filosofia tinha de ser, segundo Farias Brito, mais do que uma paixão pela verdade, mais do que o amor pelo conhecimento, uma fonte de fé; sua função primordial consistiria na criação da fé. "Sem fé, dizia, não há vinculação entre as almas e é necessário que a humanidade seja um só corpo. A fé faz a união e a união é a força. Por isso a fé remove montanhas". Sua divisa era renovar a fé. Para isso era mister interrogar a natureza, tratar de penetrar no desconhecido, trazer à luz o mistério da existência.

Farias Brito foi o primeiro escritor brasileiro que se consagrou exclusivamente à filosofia. Suas obras estão escritas num estilo sem rebuscamento e apresentam páginas eloqüentes. Possuía amplo e seguro conhecimento da história do pensamento.

Não concedeu especial atenção aos filósofos brasileiros aos quais, só se referiu acidentalmente, no curso das suas exposições Em "A Base Física do Espírito", falando da filosofia brasileira do seu tempo dizia: "Em nosso país onde, por um lado o movimento das idéias, na maioria dos casos, de importação estrangeira, chega quase sempre muito devagar, e por outro lado tudo se exagera sem critério e sem medida, o que é

natural nos países novos de imaginação exaltada; em nosso país, repito, a filosofia equipara-se à retórica oficial".

Em "O Mundo Interior" ocupou-se do mesmo tema, nos seguintes termos: "Para nossos pensadores parece que o espaço destinado ao pensamento ficou definitivamente fechado e que o movimento filosófico chegou ao seu final com Augusto Comte. São raros os que foram um pouco mais além, mas de um modo geral detiveram-se em Spencer e Haeckel."

A parte mais importante da obra de Farias Brito era, sem nenhuma dúvida, a crítica que fez às doutrinas anti-espiritualistas, de modo minucioso e insistente. A ela quase todos os seus livros estavam dedicados. Foi com essa crítica que conseguiu exercer influência no pensamento brasileiro, apartando-o do naturalismo filosófico. Daí ser merecidamente admirado, na atualidade.

A parte destinada à exposição das doutrinas que, segundo pensava, deviam substituir às que criticava, não teve o desenvolvimento necessário. Parece que Farias Brito careceu de tempo para dar-lhe a devida amplitude. Com efeito morreu com apenas 55 anos de idade, quando precisamente era de esperar que produzisse a parte mais pessoal da sua obra.

Delineou porém com traços firmes o perfil essencial do seu próprio sistema, principalmente nas últimas páginas de "Mundo Interior", permitindo-nos assim o conhecimento da sua verdadeira posição.

Antes de tudo, Farias Brito, considerava que a filosofia era a atividade mais profunda do espírito. "Os que combatem a filosofia, dizia, não sabem o que fazem. São como os cegos que negam a existência da luz porque não a podem ver". O homem ante o mundo não podia permanecer passivo como um irracional. Por uma necessidade do seu próprio ser estava obrigado a interpretá-lo. Mesmo que o fizesse de modo errado ou grosseiramente, tinha de buscar uma explicação para o conjunto das coisas que o rodeavam. Por isso dela nasciam paulatinamente, por um lado as ciências e por outro as religiões, manifestações vivas do espírito, tão importantes e fundamentais para a vida como a própria filosofia.

As ciências apareciam a medida que o homem sentia necessidade de reunir seus conhecimentos das coisas, em disciplinas especiais.

As religiões, entretanto, eram a filosofia originaria, comunicando-se com o povo e estabelecendo as normas de conduta que este devia seguir. As religiões transformavam em vida

as concepções gerais da filosofia. "A religião, dizia Farias Brito, não é uma ciência, não é um sistema de conhecimento, mas um governo". A essencial função das religiões era, para ele, a função ética, sendo seu valor cognoscitivo inferior ao da filosofia. As religiões eram filosofias para uso popular.

Farias Brito considerava que a religião, em si mesma, era imortal e não podia ser arrancada da consciência dos homens. Entretanto cria que as religiões atuais (catolicismo, budismo, mahometanismo, etc.) estavam mortas e que só se mantinham como sobrevivências do passado, porque já não tinham força na consciência das multidões. Para Farias Brito a atualidade era de crise religiosa. A religião constituía o maior problema da nossa época, segundo ele. E como pensava que os povos necessitavam de religiões, uma vez que o sentimento religioso era imortal, prognosticava a aparição de uma nova fé.

Farias Brito achava que viria uma fusão do que de melhor existe nas concepções religiosas do Oriente e do Ocidente, uma síntese universal para dar aos homens uma unidade espiritual e de disciplinas morais.

É interessante anotar que Max Scheler, o famoso pensador alemão, sustentou posteriormente uma teoria semelhante em sua "Sociologia do Saber" quando dizia que não sendo possível à Europa recuperar o posto de líder que tivera no mundo, só uma síntese do pensamento do Oriente e do Ocidente poderia esperar-se para o futuro da Cultura. Para Farias Brito a nova fé deveria ser baseada no conhecimento filosófico. Não seria aquela fé que proclamava "Creio porque é absurdo", mas uma fé consciente e ilustrada.

Com relação às ciências, surgidas da filosofia, pensava que, como ramos de um tronco, desenvolviam-se e sistematizavam-se, sem contudo jamais substituir a filosofia pois, acumulando conhecimentos fragmentários nunca poderiam abranger toda a realidade. Haveria sempre um mistério mesmo naquilo que a ciência conhecesse com maior precisão. Sem embargo as ciências chegariam a converter-se em auxiliares indispensáveis da própria filosofia, no sentido de que esta utilizaria os conhecimentos do saber positivo. Na atualidade, nenhuma concepção filosófica poderia ser admitida se não tivesse como base os dados comprovados pela ciência.

Assim, para Farias Brito devia-se distinguir uma filosofia pré-científica e outra post-científica. Jamais, entretanto, uma "filosofia científica", por encerrar uma contradição nos termos. Pois, segundo ele, a ciência era o conhecimento da realidade

externa, das propriedades fenomênicas das coisas. Ao passo que a filosofia era o conhecimento interno, interpretação da "coisa em si".

A ciência investigava com a razão e os sentidos; para filosofar teríamos que empregar toda nossa alma. A ciência era o conhecimento da matéria; a filosofia o conhecimento do espírito.

Desse modo para Farias Brito, a filosofia era uma atividade permanente, necessidade perpetuamente renovada e sempre insatisfeita do espírito e produto de uma exigência fundamental deste. O valor supremo da filosofia estava em que ao nos dar uma explicação do universo revelava-nos o sentido da nossa existência, o papel do homem no mundo. O homem filosofava porque necessitava buscar um sentido para a própria vida e uma orientação para sua conduta ante a realidade. A filosofia era o princípio gerador da moral e esta era o fim da filosofia. Se das ciências nasciam as normas técnicas, era da filosofia que nasciam as normas éticas.

Para Farias Brito a crítica da razão realizada por Kant havia colocado o pensamento moderno ante um "impasse" ineludível. O problema da "coisa em si" era o problema central da filosofia. Existe a "coisa em si"? Podemos conhecê-la? Quais são as explicações que já foram dadas sobre ela? Qual a sua essência?

Farias Brito afirmava que o conhecimento da "coisa em si" não podia ser obtido mediante a observação da realidade exterior. A observação das coisas exteriores, a experiência e o saber que as ciências acumulam só se referiam ao mundo das aparências. Para o conhecimento da verdadeira essência da realidade só podia ser empregada a observação interior, isto é, a introspecção.

Já nas origens da filosofia achava Farias Brito que os filósofos que tinham procurado explicar o mundo por meio dos elementos físicos não tinham chegado além da constatação do nada. Não lograram mais do que uma divisão infinitesimal da realidade em átomos ou elementos físicos homogêneos e a convicção de que o universo era transformação constante e inevitável, em que tanto as coisas quanto os homens não eram mais do que realidades efêmeras, sem valor. Se engendrou assim uma filosofia de desesperação e de dissolução de todos os valores.

Foi preciso que aparecesse Sócrates, negando a importância do conhecimento exterior e declarando que o único impor-

tante era o conhecimento do homem, para que surgisse a verdadeira sabedoria filosófica.

Farias Brito dizia que Sócrates, por meio da observação da intimidade do homem, havia chegado a descobrir a existência de realidades que escapavam à precariedade das coisas físicas, havia encontrado um mundo ideal e moral que permanecia estável, sobre as variações humanas e naturais.

Depois, Platão e Aristóteles haviam comprovado que esse mundo ideal e moral descoberto por Sócrates no fundo da consciência humana correspondia a um mundo metafísico que existia independentemente do homem e mais além dos fenômenos da natureza.

Farias Brito afirmava, baseado nesses antecedentes, que o conhecimento metafísico, isto é, o conhecimento da "coisa em si" tinha de ser obtido pela observação interior. Por isso declarava, repetidas vezes no curso da sua obra, que a metafísica nada mais era do que psicologia; que o conhecimento da essência do homem permitia-nos o conhecimento da essência da natureza e do universo.

Essa concepção tomou-a Farias Brito de Schopenhauer. E a fundamentava dizendo que tudo no mundo obedecia à lei da analogia e, por isso, o conhecimento da essência de um ser permitia o conhecimento da essência dos demais seres. Tratando-se do homem, a realidade que este conhecia mais diretamente, e que podia estudar em toda profundidade era a sua própria. Concluindo dizia que o conhecimento de si mesmo, que Sócrates proclamou como o mais importante de todos, tinha de ser a base de toda metafísica.

Aplicando o método da observação interior, Farias Brito achava que "a coisa em si", o ser mais íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira do homem era o espírito. "O espírito era o fato primordial, tudo se explicava por ele, como ele, e entretanto ele não podia ser explicado por nenhuma outra coisa".

Espírito, para Farias Brito, era sinônimo de pensamento. "Eu penso, é a verdade fundamental, dizia. Eu sou uma consciência, eu sou um ser pensante, eu sou um espírito, eis aí em que consiste toda minha existência".

A inteligência, para Farias Brito, era pois a essência do ser humano, da realidade existente em si mesma. Não era a vontade, como queria Schopenhauer, porque a vontade era uma parte da nossa atividade interna que nem sequer podia ser considerada como a mais importante. Também não era a

"inconsciência", como pretendia Hartmann, pois apesar de ser uma realidade profunda e poderosa, pertencia a uma categoria inferior da existência.

Se a realidade última e profunda do ser humano era o pensamento, o mesmo ocorria com o universo e com cada uma das coisas do mundo. "Há um pensamento envolvendo a totalidade das coisas", dizia Farias Brito. E tratava de descobrir esse pensamento nos animais, nas plantas e nas coisas. Farias Brito dizia que se podia perceber facilmente a existência, em condições inferiores, de uma modalidade do pensamento, nos animais. Também as plantas, segundo ele, "obedeciam a um instinto profundo" e portanto, no seu íntimo havia um pensamento que as animava. No que se refere às coisas inorgânicas, acreditava que estavam compostas de "mónadas", cada uma das quais possuia um espírito próprio.

Farias Brito aceitava a doutrina de Leibniz, apoiando-se para isso nas afirmações da ciência moderna sobre a "imaterialidade da matéria". Para ele a matéria era uma abstração das propriedades mais gerais dos corpos, que em última análise não eram senão força. E essa força era a mesma que estava na essência do nosso ser: o pensamento. "O pensamento é a força dentro de nós; a força é o pensamento fora de nós".

Uma vez aceita dessa forma a presença do pensamento em todos os seres, era fácil para Farias Brito passar à seguinte concepção. "A alma é uma idéia". O homem tinha uma alma, os animais, as plantas, as criações artísticas e as mónadas, igualmente. Cada ser do mundo era a objetivação de uma idéia.

De onde provinham todas essas idéias? De Deus. Do mesmo modo que o homem era capaz de produzir idéias e fazê-las viver como abstrações e fantasmas, Deus pensava e "pensando criava almas e corpos, forças e movimentos, criava todas as obras da natureza".

A concepção metafísica de Farias Brito resumia-se nos seguintes termos: "O mundo é Deus pensando e nós somos idéias divinas".

Farias Brito acreditava, seguindo a Aristóteles, que "a metafísica em seu mais alto sentido chegava a confundir-se com a teologia". Considerava que a existência da teologia estava baseada no fato de que sendo o mundo uma criação contínua, a existência de Deus era necessária.

Deus era uma realidade imóvel. Produzia pela exuberância do seu ser. Criava obedecendo não à necessidade, mas ao

amor. Deus era bondade infinita, fonte inesgotável de todas as coisas, perfeição absoluta, porque era o ser em sua plenitude.

Quanto à essência do homem, Farias Brito combatia todas as concepções naturalistas que em último termo afirmavam que o homem era uma simples agregação de matéria sem nenhum valor dentro do mundo. As filosofias materialistas eram, segundo ele, filosofias da desesperação.

Para Farias Brito, se o homem fosse considerado do ponto de vista da sua existência exterior, não teria mais significação do que uma nuvem ou uma sombra que passam; do ponto de vista da sua realidade essencial, era um espírito.

Farias Brito não definiu com precisão suas idéias sobre a natureza do espírito humano. Expressa-se, em verdade de uma forma metafórica. "Os homens somos irradiações da inteligência divina, dizia, imagens a que ela dá corpo, sombras a que dá vida". "Somos fulgurações do fogo divino, pensamentos de Deus".

Sendo pensamento em sua essência, o homem tinha, entretanto, a vontade que o individualizava. A vontade era o impulso vital da existência, mas ela conduzia para o concreto e gerava o egoismo. Por isso a fonte da miséria e da dor humana estavam na vontade. Só a inteligência era livre e libertadora. Por isso a verdade era o dever supremo do homem. A verdade, na ordem moral, constituia a virtude.

Com relação à morte e à imortalidade da alma Farias Brito, apesar de sua inclinação que o levava pensar que "a morte era o término final e definitivo da vida", abstinha-se de dar uma resposta conclusiva. Na sua carta a Jackson de Figueiredo, falando da morte, dizia que talvez ela abrisse novos mundos para o homem. Em "A Base Física do Espírito", referindo-se ao terror que a morte sempre nos causa, perguntava a si mesmo se esse terror não seria a afirmação íntima de um instinto profundo, superior à dissolução que parece ser a morte.

GRAÇA ARANHA

Pouco antes da sua morte, Graça Aranha começara uma autobiografia que infelizmente ficou apenas principiada. O que chegou a escrever foi publicado com o título: 'Minha própria novela".

Nesse livro Graça Aranha conta o seu difícil nascimento em 1868; descreve sua família, a grande casa solarenga onde reinava a doçura da sua mãe, seu torrão natal, São Luís do Maranhão; recorda sua viagem ao Recife, onde foi enviado por seu pai, quando apenas contava treze anos e meio, para que iniciasse seus estudos jurídicos, e faz referências às suas aventuras universitárias.

Entre estas a que teve maior transcendência foi o seu encontro com Tobias Barreto. "Já se passaram quarenta anos desde que senti aquele grande choque mental, recordava, e todavia sinto em mim suas inefáveis vibrações".

Havia sido aberto na Faculdade de Direito o concurso para provimento de cátedras, no qual Tobias Barreto tomou parte. Os alunos que se aborreciam nas salas de aula com as lições de professores pesados e confusos ficaram deslumbrados com as exposições que Tobias Barreto fazia naquele concurso. Acompanhavam com verdadeira paixão os debates, interrompendo-os com estrondosas ovações.

Tobias Barreto atacava com agilidade e abundância de razões o direito natural e as velhas doutrinas teológicas que dominavam na Faculdade, fazendo verdadeira ostentação dos conhecimentos adquiridos nos mais recentes tratadistas alemães.

Depois de uma dessas provas em que Tobias Barreto havia alcançado o auge da sua eloqüência, Graça Aranha saltou a grade que separava os estudantes do tribunal e, em meio aos aplausos dos seus companheiros, atirou-se nos braços do filósofo que, surpreendido ao ver tanta juventude e tanto entusiasmo juntos, convidou-o para que visitasse sua casa.

Desde, então Graça Aranha foi um admirador incondicional de Tobias Barreto, a quem, fiel à impressão da adolescência, considerava o maior homem do Brasil "jamais superado ou sequer igualado por ninguém". "Ainda hoje, escrevia em "Minha própria novela", pode-se dizer dele o mesmo que se dizia de Kant, retornar a Tobias Barreto é progredir".

Tobias Barreto exerceu sobre Graça Aranha uma influência decisiva, dando-lhe a certeza de determinados princípios filosóficos que foram, posteriormente, a base das suas próprias concepções e robusteceram-lhe esse entusiasmo inato pela cultura que o levava a dizer que a vida tinha apenas um "sentido fabuloso: o do conhecimento do universo".

Entretanto, a personalidade de Graça Aranha era completamente diferente da de Tobias Barreto. As condições em que esses dois homens se desenvolveram foram também muito diferentes. Todas as facilidades de um lar aristocrático para aquele, todas as angustiosas dificuldades de uma família humilde para este. Temperamento irascível o de Tobias Barreto que o cercava de antipatias, exceto entre seus jovens alunos; uma invencível capacidade de fascinação que lhe conquistava o afeto onde quer que se apresentasse, em Graça Aranha. Tobias Barreto amulatado e feio; Graça Aranha com a fisionomia de um poeta gaulês. Enquanto Tobias Barreto aparece como um ogro na galeria literária brasileira, Graça Aranha nela figura como eterno adolescente, segundo a expressão de Humberto de Campos.

A essas diferenças individuais correspondiam as diferenças do destino desses dois grandes pensadores nordestinos. Conhecemos já a vida de Tobias Barreto entre Sergipe, Escada e Pernambuco e sua morte no quarto de um estudante. Em troca, Graça Aranha fez rápida e brilhante carreira: catedrático, procurador, diplomata. Foi secretário do tribunal boliviano-brasileiro, encarregado de resolver os problemas de reclamações por indenizações das terras do Acre, criado pelo Tratado de Petrópolis. Foi Ministro Plenipotenciário, membro fundador da Academia Brasileira de Letras.

Muito menos profundo do que o seu mestre de quem dizia que "derrubou toda a obsoleta arquitetura do Direito no Brasil", Graça Aranha alcançou prestígio como romancista e na literatura é que exerceu sua maior influência. Foi um dos brilhantes defensores do Simbolismo, depois o precursor do romance de idéias e em 1922 transformou-se em aráuto do Movimento Modernista Brasileiro.

Talvez por isso foi tachado de versátil e volúvel, acreditando-se ver nele um temperamento revolucionário. Ele próprio participou da ilusão neste último sentido: "Sou hereditariamente revolucionário, dizia, uma fatalidade me impõe a ânsia da libertação, o furor de mudar o mundo e de transformá-lo, completamente". Entretanto nunca revelou esse furor, a não ser em pugnas literárias.

No íntimo Graça Aranha era um espírito meditativo. Faltava-lhe a paixão do imediato, do atual, que pudesse despertar-lhe a necessidade trágica de subverter as coisas.

Apesar de suas mutações literárias, Graça Aranha possuia um sistema coerente de idéias que se manifestava nos seus romances "Canaan" e "Viagem Maravilhosa", tão claramente como nos seus ensaios sobre a "Estética da Vida" e o "Espírito Moderno".

Em "Canaan", seu romance mais famoso, traduzido para francês, inglês e espanhol, Graça Aranha descrevia a absorção dos colonizadores alemães, filhos da Europa septentrional, pela natureza bárbara do trópico. Os personagens do romance eram: Milkau, um esteta que buscava no Brasil uma nova terra de promissão para o seu espírito; Lentz, um nietzcheano que sonhava com o triunfo da sua raça nas regiões tropicais e acreditava que "a vida era luta e crime"; e Maria, uma desventurada mulher, vítima de uma tragédia íntima, que se convertia no símbolo da dor que redime o homem. Nesse romance, o pensamento essencial, que se repetia através de todo ele, estava condensado nas seguintes palavras de Milkau: "Aqui o espírito é aplastado pela estupenda majestade da natureza. Dissolvemo-nos na contemplação. E aquele que se perde na adoração passa a escravo de uma hipnosis: a personalidade se lhe escapa para difundir-se na alma do todo". "A floresta no Brasil é sombria e trágica. Traz em si o tédio das coisas eternas. A floresta européia é diáfana e cambiante, transforma-se infinitamente pelos toques da morte e da ressurreição, que nela se sucedem como os dias e as noites".

"Canaã" foi escrito em 1902. "Viagem Maravilhosa" foi publicado em 1928. Este romance que provocou no Brasil as mais exaltadas controvérsias considerado por uns como obra genial, enquanto outros consideravam-no verdadeira frustração, era de fato menos interessante do que o primeiro. Uma diatribe constante e sem transcendência contra o governo brasileiro daquela época, mesclada com uma aventura sentimental monótona e cheia de artifícios. Mas nessa obra, o pensamento essencial

de Graça Aranha repetia-se com a mesma regularidade que em "Canaã".

O principal personagem masculino da obra assim resumia suas idéias: "Que é o universo? A ciência não o explica. A filosofia vem a interpretar o mistério. Felipe buscou em todos os sistemas, em todas as religiões, a explicação desse universo absorvente e intangível. Somente encontrou imagens. Felipe repudiou esse exclusivo conceito espetacular. O universo não é um espetáculo. É uma integração. A suprema aspiração do espírito é a fusão com o todo".

Em "Malazarte", drama que foi representado pela primeira vez em Paris, o personagem principal dizia: "Devíamos viver na absoluta inconsciência como os astros e as árvores; mas se por fatalidade da nossa inteligência nasce a consciência da vida, então que ela nos dê o sentimento do nosso lugar no universo e faça a natureza ostentar-se como espetáculo divino e que todo nosso ser seja uma expressão da vida imortal numa perpétua transformação. Então não haverá mais pavor."

Finalmente, Graça Aranha, em sua autobiografia que parecia destinada a mostrar, com um propósito freudiano as raízes instintivas de seu pensamento, dava as seguintes informações dispersas pelas páginas do livro: "O terror me perseguiu muito na infância e engendrou em mim um misticismo animista e primitivo." "A religiosidade foi-se desenvolvendo em mim até o exagêro." "Não foi privilégio meu ter sido uma criança imaginativa. O privilégio foi que a imaginação governou a minha vida toda." "O gosto pelo teatro ficou arraigado em mim. Apesar de reprimido, conduziu-me secretamente na vida. Não é que eu fosse um personagem dramático, mas é que os outros e o mundo foram sempre para mim espetáculo." Nessas tendências do seu espírito infantil estavam já os elementos constitutivos do pensamento de Graça Aranha: imaginação, terror inicial, sentido espetacular das coisas.

A característica fundamental da filosofia de Graça Aranha consistia em fundar-se sobre a base de experiências brasileiras.

Graça Aranha era um apaixonado pela natureza da sua pátria, sobre a qual sentia que "desciam do céu ondas ofuscantes de luz, que mantinham na terra a quietude profunda". Deslumbrava-se com o mundo gigantesco da floresta tropical desordenada e mágica. Queria fazer desse mundo a pátria de uma nova metafísica.

Pensava que dentro da natureza brasileira, o homem primitivo, que era um filho dessa natureza, tinha vivido em tranquilo abandono até o momento em que tomou consciência de

si mesmo; e que então descobriu que a natureza era sua grande inimiga, um monstro que procurava devorar-lhe a individualidade, e sentiu surgir no seu espírito o terror, o espanto, ante as forças destruidoras, os malefícios das selvas ante a grandeza descomunal das coisas.

Para vencer êsse espanto, o homem povoou o mundo com seres fantásticos, com muitos selvagens que encarnavam as forças naturais. Era a alucinação surgida do pavor. Era o nascimento da metafísica brasileira.

Quando, depois do descobrimento, chegaram a essa terra os portugueses e com eles os negros, o prodígio da natureza os fez entrar nessa metafísica bárbara. Os portugueses que não tinham alcançado a claridade francesa ou o misticismo vigoroso dos espanhóis, viram ressurgir o seu espanto ancestral, ainda não extinto no íntimo das suas almas. Por outro lado, o negro, informe e rudimentar, transportou o terror africano para este lado do Oceano.

Assim o antagonismo entre o homem e o ambiente foi mantido criando-se uma mentalidade tipicamente brasileira, que dava ao homem desta terra um vago terror, uma sensação de "sentir-se estranho ao mundo de seu destino". Aplastado pela natureza adversa, o homem tinha que amofinar-se como si na sua alma aninhasse a saudade de um mundo perdido.

Foi com base nessas experiências que Graça Aranha formulou as idéias filosóficas que expôs principalmente no seu livro intitulado "A Estética da Vida", publicado em 1921, e cujo merecimento a Revue de l'Amérique Latine de Paris saudou como o nascimento duma "metafísica brasileira".

Segundo Graça Aranha, no fundo do terror que dominou o espírito humano quando descobriu o antagonismo entre ele e a natureza subsistia a aspiração de retornar à unidade primitiva, a esse abandono no regaço do mundo, que foi o estado natural do homem. Para satisfazer a essa aspiração, criou a religião, a arte e a filosofia, que, segundo Graça Aranha, eram recursos para dar ao espírito a ilusão da sua união com o todo.

A religião atribuia um espírito a cada uma das coisas, à totalidade da natureza ou a uma força que as dirigia. Criava aproximações entre o homem e esse espírito dando assim à consciência a exaltação unificadora.

A filosofia surgiu quando o sentimento religioso foi diminuindo até ficar insuficiente ante as explicações científicas dos fenômenos do universo. Por meio dela, a inteligência queria explicar o que é o mundo e, desse modo, nele integrar-se.

Finalmente, a arte podia unir o homem e o cosmos quando os atributos sensíveis das coisas produziam no espírito não só sensações mas também uma emoção profunda de universalidade. Por isso a arte não era um jogo, nem uma atividade utilitária ou um simples deleite. Era uma função grandiosa dessa angústia metafísica que produz no homem a consciência da sua separação do mundo.

Segundo Graça Aranha, nem a religião, nem a filosofia, nem a arte podiam dar ao homem a satisfação completa e permitir-lhe a integração no cosmos, se não estivessem baseadas na concepção estética do universo.

A expressão "estética" tinha para ele uma significação peculiar. Equivalia a "espetacular". Graça Aranha tomara essa idéia de Bergson que considerava o mundo como uma sucessão de imagens e, partindo dessa idéia, transformou-a na base das suas próprias concepções. Não sabia se o universo em sua essência era vontade, inconsciência ou inteligência. Mas estava certo de que era uma representação, um espetáculo. Graça Aranha pensava, como Bergson, que estamos dentro de um "imenso oceano de imagens que constituem por definição o que chamamos de realidade".

Graça Aranha dizia, por isso, que o homem, frágil ser passageiro como todos os seres, só podia alcançar a plenitude do espírito quando estava dominado pelo sentido espetacular do universo, quando compreendia e sentia que o mundo era um espetáculo "em que apenas há formas que se sucedem, se multiplicam, morrem, renascem, numa metamorfose infatigável e deslumbrante".

Para ele a natureza era um prodígio de magia, uma alucinação produzida pela luz, as formas, as cores. Tudo se desvanecia e tornava a aparecer. Nessa perpétua metamorfose das coisas não havia lugar para a agonia.

Não existindo a possibilidade do conhecimento da substância universal, excluída a explicação religiosa que atribuia ao mundo qualidades que não tem, a desesperação se apoderaria do espírito do homem se este não descobrisse que tudo é aparência, que tudo é ilusão e que dentro dessa aparência há uma harmonia perfeita entre as coisas e o homem.

Da sua concepção estética do mundo, Graça Aranha extraía algumas conseqüências importantes.

O universo não tinha, segundo ele, qualquer finalidade, nem moral, nem religiosa. Era nada mais do que um jogo perfeito de forças. Apenas havia mutações de seres que se multiplicavam dentro de um espetáculo deslumbrante.

Incluído nesse jogo o homem era apenas uma aparição fantástica e efêmera. Para Graça Aranha, como, para Bergson, o ser humano "era plástico e mutável". Suas idéias, seus sentimentos e suas necessidades estavam em perpétua transformação. Sua consciência nada fazia além de iluminar as imagens do mundo.

Assim a consciência era, para Graça Aranha, uma maravilhosa realidade. Surgia na obscuridade da matéria para dar a si mesma o espetáculo do mundo. Esse é, seguramente, o ponto onde a filosofia de Graça Aranha encontrava o fundamento do otimismo que lhe era peculiar. Seu pensamento sentia-se inundado de alegria ao considerar que na imensidade gelada e escura do universo surgia a consciência como um jorro de luz para dar às coisas suas aparências. Era a alegria de sentir-se capaz de produzir a "divina alucinação". Graça Aranha dentro do seu ceticismo metafísico, estava convencido de que fora da consciência não podia produzir-se a "representação" do universo e que graças à consciência o universo podia tomar as aparências com que se nos apresenta. Desse modo a angústia da separação desaparecia. Não porque o homem, como ocorria com o selvagem, se sentisse pertencendo ao universo mas porque chegava a convencer-se de que o universo lhe pertencia, pois sabia que era a sua consciência que fazia surgir as aparências maravilhosas do mundo.

Graça Aranha não era um filósofo idealista, não pensava que o universo fosse uma criação da sua consciência. O universo existia fora do homem, mas com uma existência sem formas, as quais só apareciam graças à consciência, "espelho divino do universo, que reluz entre as trevas profundas do inconsciente". "O universo projeta-se em nós, dizia, como uma imagem, como um espetáculo".

À concepção estética ou espetacular do mundo correspondia uma ética, que Graça Aranha resumia em três disciplinas fundamentais: resignação à unidade cósmica, incorporação à terra e vinculação com os outros homens.

A resignação à unidade cósmica consistia em abandonar-se ao processo da transformação perpétua das coisas. Tudo muda, tudo aparece e desaparece. "Vivamos a alegria de sentir que em nós o universo passa, em suas transformações sem fim". A consciência devia aceitar o ritmo cambiante das coisas. Nossa realidade de hoje esteve dispersa numa infinidade de seres que existiram antes de nós. Há em nós partículas de todo o universo. Mais tarde os elementos integrantes do nosso ser estarão outra vez distribuídos na imensidade. Havia nessa

"alegria", a que Graça Aranha dava a resignação como base, algo parecido com uma forma magnifica do consolo que os positivistas ofereciam ao homem dizendo-lhe que era imortal nos seus descendentes e na humanidade.

A incorporação à terra constituía para Graça Aranha o reconhecimento de que o homem era uma expressão do seu meio físico, da necessidade de que a consciência não se desgarrasse do telúrico. O sangue dos homens tinha, para ele, o ritmo dos mares. As próprias moléculas da nossa carne eram irmãs das moléculas da terra.

A vinculação com os outros homens era uma manifestação da solidariedade dos seres que pairam "no fluxo e refluxo aparente de vida e morte", companheiros fugazes dentro da ilusão universal.

Tal era, em suas linhas gerais, a filosofia de Graça Aranha, cujas afirmações fundamentais estão em suas quatro obras mais importantes. Nelas estão baseadas as tendências do seu pensamento não somente estéticas mas também sociais e políticas.

Sua concepção do mundo lhe fazia professar uma espécie de aristocratismo esteticista. No seu ensaio sobre "a melhor civilização", publicado em 1921, afirmava que a vida social não tinha fins utilitários ou instintivos e que ela devia produzir "uma elite em que se realizara um ideal de beleza". Um ideal de beleza que consistia na capacidade para a organização da existência humana como uma obra de arte. Um ideal de beleza que levaria a modelar os corpos e as almas dos homens dando-lhes belas formas. Comparava a civilização das elites industriais, agrícolas e guerreiras com as elites de filósofos, artistas e religiosos e dizia que esta última seria sempre superior.

A cultura para ele, como para Tobias Barreto, estava baseada na submissão da animalidade ao espírito e a sociedade devia aspirar a superação da animalidade coletiva. Por isso mesmo, as concepções sociais do marxismo pareciam-lhe falsas. Para ele as questões econômicas só intervinham nos acontecimentos políticos e sociais, quando determinadas idéias ou sentimentos delas se apoderavam para dar-lhes um sentido e um ritmo.

Observando os acontecimentos da Rússia de Lenine, pensava que as mudanças de posições econômicas e as subversões de toda a vida russa desembocariam em um novo nacionalismo.

Mais decisivos do que os fenômenos econômicos lhe pareciam os políticos baseados nos sentimentos de nacionalidade.

"Será dentro do quadro nacional que se fará a transformação econômica do mundo", dizia em 1921.

Sua conclusão era que "se a ciência e a universalidade da cultura não impedem a catástrofe da civilização, as nacionalidades pela sua expressão precisa, pela sua afirmação positiva e luminosa, evitarão nesta crise da história a confusão e o caos".

Com essa convicção, Graça Aranha defendia o grandioso plano político da fusão da nacionalidade lusitana: a união de Brasil com Portugal e suas colônias. "A união política de Portugal e do Brasil, conseqüência da unidade moral das duas nações seria a grande expressão internacional da raça portuguesa". A realização desse plano chegaria quase a converter o Atlântico sul num mar lusitano.

Finalmente, também no terreno literário, Graça Aranha foi conseqüente com as suas idéias nacionalistas.

No seu livro "Espírito Moderno" que é uma recopilação de conferências e artigos escritos sob a motivação da campanha modernista a que já nos referimos, ao mesmo tempo em que reclamava a adaptação da literatura ao ritmo da vida moderna contemporânea, pedia que sua brasilidade fosse respeitada de maneira absoluta. "Ser brasileiro, dizia, é tudo ver e tudo sentir como brasileiro, seja nossa vida, seja a civilização estrangeira, seja o presente, seja o passado". Por isso apresentou à Academia de Letras, de que era membro fundador, o seguinte programa: "1) O dicionário que a Academia deve fazer será um "Dicionário brasileiro da língua portuguesa", conterá todos os brasileirismos e eliminará os portuguesismos; 2) a Academia não aceitará para os seus concursos: a) poesias parnasianas, arcádicas ou clássicas; b) nenhum trabalho de ficção sobre assunto mitológico que não seja do folclore brasileiro, tratado com espírito moderno; c) só aceitará obras de história brasileira tratada com critério moderno; 3) a Academia promoverá conferências sobre assuntos relacionados com temas brasileiros; 4) todo trabalho acadêmico será expurgado de arcaismos ou classicismos verbais portugueses; 5) cada semestre será feito um estudo crítico da produção brasileira; 6) publicará trabalhos de escritores jovens dotados de originalidade e modernismo; 7) a Academia solicitará artigos de escritores modernos para sua revista."

O projeto foi rejeitado e Graça Aranha retirou-se da Academia, sob ruidosas manifestações dos seus admiradores.

As idéias filosóficas de Graça Aranha não tiveram grande influência no ambiente brasileiro. Quase ninguém o recorda como um pensador.

Entretanto sua atuação no terreno literário é considerada não só brilhante mas também fecunda. Se alguns críticos a julgaram uma criação artificial e sem humanismo, a grande maioria admiram-na entusiasticamente, sendo muitos os que pensam como Odylo Costa Filho que, num estudo premiado há poucos anos pela Academia Brasileira de Letras, dizia de Graça Aranha: "Sua arte e seu nome ficarão, serão eternos, como a Beleza, ante a qual todos os séculos, os homens e as coisas se descobrem."

JACKSON DE FIGUEIREDO

Depois da difusão do positivismo e do monismo, o catolicismo passou a ser considerado no Brasil um elemento espiritual negativo, um fator de inércia que era preciso combater. A campanha realizada nesse sentido foi violenta e radical. Mas o catolicismo vencido politicamente tratou de revelar suas profundas riquezas espirituais. Seu esforço no sentido de mostrar sua importância fundamental para a vida individual e coletiva fez-se aos poucos mais patente.

Levar ao conhecimento dos intelectuais brasileiros esse esforço e aproximá-los ou pelo menos chamar sua atenção para o catolicismo, que pareciam ignorar completamente, foi a missão de Jackson de Figueiredo.

Jackson de Figueiredo foi assim o iniciador no Brasil desse movimento espiritual que se observa nos últimos anos em todo o mundo e que afirma a necessidade da fé e exige o restabelecimento das hierarquias nos valores e nas instituições, para salvar os espíritos dos efeitos do agnosticismo e do individualismo, que, no seu entender, caracterizam o mundo moderno e são a causa dos seus males.

Foi, antes de tudo, um homem de ação. Porém, sua atividade era uma derivação das fortes tensões do seu pensamento. Suas idéias sofreram uma evolução impressionante antes de chegar ao catolicismo, partindo do materialismo que predominava no Brasil no início deste século.

Nasceu em Sergipe em 1891. Fez seus estudos secundários em um colégio protestante. Em 1909 chegou a Bahia para ingressar na faculdade de direito. Quando tinha apenas dezenove anos, publicou ali seu primeiro livro, intitulado "Zíngaros", versos da adolescência nos quais as gratas lembranças da infância misturavam-se à uma vaga melancolia, que se acentuou mais tarde, transformando-se no acre pessimismo típico do seu pensamento. Logo depois editava um outro livro, este

em prosa, consagrado a estudar a personalidade de um escritor que tinha conhecido na Bahia: Xavier Marques, de quem mais tarde diria: "Nada me tinha impressionado até então tanto quanto o benevolente sorriso desse homem diante da dolorosa agitação dos meus dezenove anos". Em 1913 formou-se advogado. E naquele mesmo ano trasladou-se ao Rio de Janeiro. Chegou à então capital do Brasil sem recursos e completamente desconhecido. Todavia, seu temperamento ardoroso e efusivo contribuiu para que fizesse rapidamente novas amizades. Encontrou pouco depois a Farias Brito. "O Rio foi para mim uma esfinge — conta a respeito Jackson —, provocava-me decepções, mas também alegrias. Uma delas e uma das mais fortes, foi a convivência intelectual com um dos homens mais puros e uma das inteligências mais poderosas que temos possuído em todos os tempos: Farias Brito". Conhecemos já a impressão que Farias Brito lhe produziu pessoalmente, mas a que lhe causou o estudo de sua obra foi enorme. Em 1914 publicou um livro, o mais denso, o mais pessoal e profundo de todos os seus, sobre a filosofia de Farias Brito, no qual se declarava "um dos seus mais intransigentes admiradores".

O pensamento de Farias Brito o aproximou da filosofia católica. Sua conversão definitiva deu-se em 1918, quando atacado de uma forte gripe, durante a terrível epidemia que assolou o Rio de Janeiro, sentiu-se morrer e recebeu os sacramentos.

A partir daí, suas preocupações orientaram-se para a política. Quando chegou o período de renovação do poder executivo e realizou-se a campanha eleitoral extraordinariamente viva de 1921 e 1922, Jackson de Figueiredo colocou-se do lado da candidatura oficial, indo de encontro a quase todo o Brasil, que desejava o triunfo do candidato da oposição.

Jackson de Figueiredo lutou decididamente em favor do Governo, sendo acusado por isso de servilismo e venalidade. No entanto, essas acusações careciam de qualquer fundamento. Nada havia de mais admirável que o desinteresse e o idealismo com que esse homem, que viveu sempre na maior pobreza material, tomou parte na campanha. A verdade é que se pôs acima da aventura política circunstancial e colocou-se em um plano principista, revelando o que havia de profundamente humano nesse episódio histórico.

Depois da campanha política, da qual emergiu com novos brios, Jackson de Figueiredo consagrou-se à criação de organizações destinadas a realizar tudo o que politicamente achava

que faltava ao Brasil. Fundou o Centro Dom Vital, adotando assim corajosamente o nome do bispo que na questão religiosa de 1873 tinha-se oposto à ação oficial contra a Igreja e que fora desde então o símbolo do ultramontanismo brasileiro. Criou depois "A Ordem", órgão periodístico do Centro. Publicou numerosos livros destinados a tornar conhecidos os escritores jovens, bem como a prestigiar as letras católicas brasileiras e a formar uma nova consciência política. Desse modo, chegou a tornar-se um dos mais poderosos elementos do renascimento católico no Brasil.

Estava apenas com 39 anos de idade quando morreu de maneira trágica. Tinha o hábito de pescar todos os domingos numa das praias próximas do Rio de Janeiro. Entregava-se a esse esporte com prazer. Uma tarde caiu dum rochedo ao mar. Seu filho de sete anos, que o acompanhava na ocasião, o viu debater-se e dasaparecer entre as ondas.

No pensamento de Jackson de Figueiredo se distinguem perfeitamente dois períodos: o primeiro, em que evoluiu do positivismo ao catolicismo, e o segundo, em que tratou de definir sua filosofia política.

Desde criança, teve Jackson Figueiredo, como ele mesmo diz, "a febre das indagações que atormentam o homem". Começou seus estudos em um colégio protestante, que o habituou à análise e à crítica, preparando-o para rejeitar as crenças religiosas familiares e para receber a influência das filosofias naturalistas que predominavam então no ambiente brasileiro. Não tinha saído ainda da adolescência quando já estava totalmente imbuído de idéias mecanicistas, evolucionistas e materialistas. Conta que, tendo nessa época chegado a suas mãos um dos livros de Farias Brito, sentiu verdadeiro espanto ao ver que este qualificava de falsa a doutrina da evolução, coisa que lhe pareceu monstruosa.

Na Bahia, durante seus estudos universitários passou por uma nova fase. Pedro Kilkerry foi durante essa época a pessoa que lhe produziu a mais profunda impressão. Exerceu sobre ele uma influência que só pode ser comparada com a que mais tarde teve Farias Brito. "Alto, magro, feíssimo, mas de uma lealdade distinta, havia em Kilkerry alguma coisa dos tipos pitorescos de Dickens, alguma coisa dos infelizes poetas de Murger", diz Jackson de Figueiredo em seu livro "Humilhados e Luminosos". Kilkerry era um devorador de livros. Lia, desordenadamente, todo gênero de literatura. Tinha um horror autêntico por Comte e uma preferência decidida por Carlyle.

Era um homem pouco feliz em sua vida, porém tinha adotado a seguinte máxima: "É necessário quebrar as garras da dor, rindo, educando-se para rir, como ensinava Meredith". Influenciado por Kilkerry, Jackson de Figueiredo aproximou-se de Nietzsche, Carlyle e Pascal.

Em seu livro sobre Xavier Marques, escrito nessa época, expressava assim seu nietzscheanismo: "Divinizo os gestos daquele que foi mais forte que a sociedade, os gestos do Dominador, do Homem-Águia; quem pode mais é justo que tenha mais direitos. Que a sociedade procure ser mais poderosa e respeitada. O indivíduo há de fortalecer-se se é digno e está feito para lutar. O dogma e a lei são a fonte perene das revoltas, dos martírios e heroísmos".

Carlyle causou-lhe impressão, sobretudo, por sua afirmação de que o fim do homem é agir e não pensar. Jackson de Figueiredo, que foi um agitador e por isso mesmo um homem de ação, não podia deixar de sentir a importância desse princípio.

Em Pascal encontrou Jackson de Figueiredo principalmente a reação do pensamento contra a filosofia puramente racionalista e cartesiana. Foi sem dúvida Pascal quem contribuiu mais decisivamente para minar suas convicções naturalistas e positivistas. Sob sua influência escreveu os ensaios que depois de sua conversação ao catolicismo publicou, transformados e adaptados a sua nova posição, com o título "Pascal e a Inquietude Moderna".

Seu contato no Rio de Janeiro com a pessoa e com a obra de Farias Brito foi decisivo. Separo-o definitivamente da filosofia que havia impregnado sua adolescência e o conduziu a esse espiritualismo profundo, a essa exaltação religiosa que o faria declarar na época: "Sou um ser crepuscular, atormentado por uma dúvida infinita e ao mesmo tempo crente".

O livro que publicou com o título de "Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito" é o mais significativo de Jackson de Figueiredo e um dos mais interessantes da literatura filosófica brasileira. O escreveu com o propósito de mostrar a transcendência da filosofia de Farias Brito, que colocava entre as que mais honram o pensamento da América. No entanto, não constituía uma exposição sistemática dessa filosofia. Na realidade, as idéias de Farias Brito serviram-lhe para uma definição das suas, que eram totalmente diferentes.

Por ser o mais pessoal e mais original de Jackson de Figueiredo, esse livro sobre Farias Brito merece um estudo

especial, embora as idéias nele expostas não fossem senão provisórias e servissem apenas como uma ponte para levá-lo ao catolicismo. Há nelas um esforço para justificar a fé, uma luta para superar as afirmativas racionalistas, que traz à lembrança a dramática filosofia de Kierkegaard. O filósofo dinamarquês pensava por oposição a Hegel. Jackson de Figueiredo aprofundou suas idéias contrapondo-as às de Farias Brito.

Jackson de Figueiredo considerava a Farias Brito como um místico da razão, já que para ele Deus era pensamento e os homens idéias divinas, sendo a finalidade da existência o conhecimento da verdade.

Farias Brito acreditava que o homem podia ser senhor do universo por meio do pensamento, colocando-se por cima da realidade em que vivemos e conquistando desse modo a suprema liberdade. Para Jackson Figueiredo, esse intelectualismo impedia que Farias Brito pudesse chegar ao conhecimento das realidades que o homem pressente e que a razão jamais pode descobrir.

A esse misticismo racionalista, Jackson de Figueiredo opunha uma filosofia que o próprio Farias Brito caracterizou assim, numa carta que escreveu por motivo da publicação do livro: "Concepção profundamente mística do mundo, na qual, proclamado o sentimento como a base do saber, representa o conceito do divino o fundamento e a base, o princípio e o fim".

Jackson de Figueiredo achava que Farias Brito não se dava conta de que "o aparecimento da razão é um milagre inexplicável e que há em nosso mundo interior sombras de instintos, delicadíssimos cercando essa mesma razão, inferiores ou superiores a ela, que nos guiam também e ajudam nesta tremenda viagem à beira dos abismos". Para Jackson de Figueiredo, a razão só servia para a eleição do útil e, portanto, não podia conduzir-nos senão a um conhecimento pragmático da realidade. E chegava a uma concepção existencialista do saber, em que não era a razão, nem mesmo o sentimento, que nos davam o conhecimento, senão essa realidade básica que era nosso próprio ser. "O conhecimento — dizia — não nos vem de nenhum esforço especulativo. Nos vem de *ser*, de ser o que somos".

Essa teoria do conhecimento estava baseada numa concepção metafísica própria. Jackson de Figueiredo chamava-se a si mesmo de neokantiano. E seu neokantismo consistia em aceitar a divisão da realidade em "noúmeno e fenômenos", porém dava a esses conceitos características que o filiavam

mais que à filosofia de Kant ao panteísmo de emenação que professavam os discípulos de Plotino.

O "noúmeno" para Jackson de Figueierdo era "Deus, em si mesmo, impossível de ser conhecido, mas deixando-se pressentir".

Os "fenômenos" — isto é, a natureza, o mundo orgânico e inorgânico, o mundo da consciência e do humano — eram derivações do "noúmeno". Os fenômenos eram parte do divino que haviam decaído, que se tinham degradado e que aspiravam a voltar para Deus.

Jackson de Figueiredo não aduzia qualquer prova em favor dessas concepções, mas, sem dúvida, chegou a elas influenciado pela Bíblia. Jackson de Figueiredo se interessava muito pelo dogma da queda do homem, do pecado original, que, segundo a Bíblia, reduziu a humanidade à miséria privando-a da perfeição que Deus lhe deu ao criá-la. Essa concepção da queda foi transferida por ele à metafísica e, assim, o mundo apresentava-se-lhe de um lado como uma realidade perfeita, Deus, e de outro, como um conjunto de realidades degradadas e imperfeitas que, desprendidas daquela, aspiravam a retornar ao seu primitivo estado e que avançavam nesse sentido.

Por isso, Jackson de Figueiredo, nessa fase do seu pensamento, aceitava o evolucionismo. Porém não um evolucionismo naturalista, sem finalidade superior, mas como um processo universal dirigido para a "absorção do espírito imperfeito e da matéria, pelo espírito divino, pela coisa em si".

Em conseqüência, os fenômenos, isto é, as coisas da natureza e o homem, estavam em constante agitação, incapazes de equilíbrio, aspirando a sair da imperfeição. Por isso, acreditava que a essência das coisas e da vida era a dor. No seu pessimismo, chegava a dizer o seguinte: "Talvez o universo seja uma dor eterna e infinita, da qual somos parcelas mais ou menos conscientes".

A dor era para Jackson de Figueiredo a manifestação do divino que existe dentro de nós, que aspira a reintegrar-se a Deus e que não pode fazê-lo. A dor era para ele o que havia de mais puro no homem, porque constituía o caminho da libertação de sua miséria.

Por isto dizia: "A maior filosofia seria para mim um tratado da dor, livre, de formulazinhas científicas, aquele em que o filósofo demonstrasse a mais dolorosa experiência, mostrasse a consciência ignorada do delírio, a consciência ignorada do moribundo, a consciência ignorada do degolado,

a consciência ignorada do terror, isto ao mesmo tempo que o que se sabe dos lados mais comuns desta tragédia em que nos debatemos".

O conhecimento da realidade divina que existe em nós e da qual a dor é uma manifestação, constituía para Jackson de Figueiredo a origem da fé. A fé não era por isso produto de um raciocínio nem de especulação alguma. Era uma afirmação da totalidade do nosso ser. Acreditamos porque existimos. "A fé — dizia Jackson de Figueiredo — é individual, longínqua e quieta nas profundezas do ser". A fé é a base de todo conhecimento. Sem ela não poderíamos compreender nada. "A alma tem como modo de viver a fé".

Os racionalistas, portanto, estavam enganados ao imaginar que a razão produzia em nós o conhecimento. A razão não fazia senão explicar e aplicar na ação aquilo que a fé nos tinha dado já como antecedente. "A razão construiu sobre os alicerces da fé".

Por isso, Jackson de Figueiredo achava que Farias Brito estava enganado quando sustentava que a religião estava subordinada à filosofia, que a fé devia basear-se na razão. Pelo contrário, a filosofia estava depois da religião. "A filosofia era a ação da fé". "Para mim — dizia — o sentimento religioso é a afirmação primitiva da consciência diante do milagre universal".

Sem desconhecer a função da razão, que, a seu critério, reduzia-se a vincular a fé com o pensamento prático, Jackson de Figueiredo, em caso de conflito, estava disposta a renunciar a ela. E proclamava sua adesão ao princípio de Tertuliano: *credo quia absurdum*. "Creio mesmo que seja absurdo, absurdo, diante das regras da minha razão, que vai muito longe, mas que não pode chegar aos domínios absolutos que são domínios da fé".

Assim, Jackson de Figueiredo chegava à posição mais anti-racionalista, mais anticartesiana, que pode adotar-se. Era, pois, natural que, dentro dessa orientação, o positivismo que professara na adolescência lhe parecesse uma grosseria. E que qualificasse também o nietzcheismo como Renouvier o fazia, de *filosofia de apaches* que tentava impor a força como razão.

Assim se explica também sua indignação contra o predomínio social, intelectual e político dos que professavam as doutrinas positivistas e materialistas, contra o fato de que os responsáveis pelos destinos da coletividade fossem os defensores dessas "filosofias bárbaras, castradoras da fé, proclamado-

ras da irresponsabilidade", como ele dizia. Essa indignação foi mais tarde um dos motivos de sua aproximação com o catolicismo, de sua campanha política e de sua luta pela criação de uma elite católica dirigente no Brasil.

No entanto, sua postura diante da filosofia católica nessa época estava consubstanciada nos seguintes termos: "Não acredito numa ciência sobre a essência de Deus. Penso, como Jacobi, que o que imaginamos conhecer do infinito não tem *logicamente* nenhum valor".

A oposição ao racionalismo de Farias Brito induziu a Jackson de Figueiredo a assumir uma atitude que, como vemos, humilhava a razão para submetê-la à fé. Por isso, o livro sobre Farias Brito se constitui na crítica mais original que se fez da obra deste e, ao mesmo tempo, a exposição mais profunda de anti-intelectualismo apresentada até agora no Brasil.

Jackson de Figueiredo ocupou-se depois com freqüência da obra de Farias Brito. Sua opinião definitiva, formulada em 1921, foi a seguinte: "Farias Brito se incluía no rol daqueles racionalistas que se passou a designar pelo nome de *espiritualistas*, que não correspondem às conseqüências dos seus princípios. Foi nosso primeiro reacionário contra o ateísmo inferior".

Depois da vigorosa justificativa da fé à que havia chegado em seu livro sobre Farias Brito, sua conversão ao catolicismo era inevitável. Quando em 1918, em grave perigo de morte, teve de receber os auxílios espirituais, entregou-se definitivamente a ele.

Num folheto publicado nesse mesmo ano, definiu assim seus novos princípios: "Adoro a Deus e a sua Igreja e no conflito das correntes humanas, ponho minha pátria por cima de tudo, quero somente a voz do amor por minha terra, em que espero crescera, florirá e desabrochará o rebento mais vigoroso da árvore sagrada, em cuja sombra quero abrigar o espírito inquieto e amargurado dos infelizes que somos... quem sabe porquê!".

Resolvidas assim as inquietudes essenciais do seu pensamento e aberta, ao mesmo tempo, sua consciência às preocupações patrióticas, Jackson de Figueiredo ingressou no segundo período de sua vida intelectual, orientado para os problemas políticos.

Seu ponto de partida nessa nova fase do seu pensamento era que a vida religiosa constituía a essência, a "própria alma" do Brasil, a base de sua existência espiritual e o verdadeiro

elemento de coesão e harmonia social. A brasilidade era para ele, no fundo, produto do catolicismo.

Desse modo, replicava aos positivistas que não tinham visto no catolicismo senão um produto da ignorância e um fator pernicioso para o progresso do país.

No prólogo do seu estudo sobre "Pascal e a Inquietude Moderna", que é consagrado a mostrar a glória de Pascal como apologista da Igreja, dizia Jackson de Figueiredo que nunca o pensamento do Brasil tinha perdido a religiosidade essencial que o caracterizava. "Desde Magalhães até Farias Brito — dizia — se desenhava nitidamente a certeza de que a inteligência brasileira é inimiga de qualquer sistematização materialista". No positivismo encontrava ele, embora se proclamasse contrário a toda fé, que sua difusão se produzira no Brasil porque tinha a forma e o conteúdo de uma verdadeira religião. No próprio Tobias Barreto descobria a religiosidade dificilmente dominada e afirmava que tinha sido "um dubitativo que morreu nos braços da religião". A única exceção que encontrava na literatura brasileira era Machado de Assis, cético e irônico, de quem dizia que foi "uma glória quase exótica, um pervertido deleite, que, para felicidade nossa, não teve irradiação popular".

O movimento anticatólico e antiespiritualista foi introduzido no Brasil, segundo Jackson de Figueiredo, não por brasileiros senão pelos "metecos que transplantaram aqui o sufrágio universal e outras mentiras revolucionárias". Foram eles que instauraram a república, a democracia e a desordem das consciências e das instituições dominantes no país. Foram eles que provocaram tribulações da Igreja num povo que sempre viveu para ela.

Entretanto, Jackson de Figueiredo consolava-se pensando que no fundo mesmo dessas tribulações, a Igreja tinha encontrado o fervor combativo que a fazia erguer-se novamente para lutar em todos os campos. E declarava que passara já a época em que os católicos deviam permanecer amedrontados perante as hordas inimigas "deixando que a Igreja caísse numa situação desesperadora".

Conseqüente com essas afirmações, proclamava a necessidade de uma política autoritária e nacionalista.

As idéias políticas de Jackson de Figueiredo se inspiravam em Maurras e nos escritores de "L'Action Française" e sustentavam que o individualismo era o erro fundamental do mundo moderno, porque substituía os princípios da autoridade e da

hierarquia dos valores humanos, pelo critério pessoal, portanto, a arbitrariedade anárquica.

Jackson de Figueiredo acreditava que desse individualismo procediam o liberalismo, a democracia e o sufrágio universal. Considerava que a liberdade era impossível, porque toda atividade só era fecunda na medida em que se submetia a uma lei, a uma disciplina. Sustentava que a liberdade não podia existir senão em um mundo de forças elementares, no caos. Qualificava o princípio da liberdade de consciência como "o mais idiota e, por isso mesmo, o mais divinizado dos dogmas revolucionários".

Portanto, o mundo moderno que colocava a liberdade, isto é, a arbitrariedade, por cima de tudo, estava em constante revolução. Jackson de Figueiredo descrevia assim o estado revolucionário: "Quando numa sociedade todos sentem que seu destino está entregue às decisões da força e não da autoridade, quando o respeito à lei se substitui pela expectativa do que decidirá a espada, a revolução é um fato".

Com essas convicções participou na campanha política de 1921-22, na qual, com um simplismo ingênuo, não chegou a ver senão, de um lado, o governo, e do outro, um grupo de indivíduos — "mistura de sargentões e demagogos de aldéia" — cuja capacidade política reduzia-se a "saber arrastar os desordeiros dos quartéis". E promoveu a campanha jornalística com vibrantes escritos, que mais tarde foram reunidos nos livros intitulados "Afirmações", "A reação do Bom Senso" e "A Coluna de Fogo".

Nesses escritos apresentava a democracia e o liberalismo como mentiras que nunca tiveram realidade na história, como monstruosos frutos do ceticismo, como causas da desordem social e da revolução permanente, e arvorava os princípios da autoridade, da disciplina, da hierarquia. "É necessário — dizia — que a palavra autoridade reapareça nas escolas dentro da mesma moldura de adoração que se deu até hoje à palavra liberdade".

Jackson de Figueiredo sustentava que era necessário apregoar no Brasil não só a contra-revolução senão "o contrário da revolução". E, convicto de que isso não poderia fazer-se senão mediante um grupo de homens decididos, de uma "elite entusiástica e coesa, capaz de se impor pelo pensamento e pela ação das massas populares", fundou o Centro Dom Vital, que ele sonhava em transformar no foco de um grandioso movimento político reacionário e que não chegou a ser senão uma espécie de academia católica.

Com respeito à arte, que apassionou tanto quanto a política a esse homem que se iniciou nas letras com uma obra de versos, declarava em seu livro "Literatura Reacionária" o seguinte: "Em relação à arte, procurei sempre defender, desde que me integrei na religião católica, que a arte para ser realmente arte tem que ser moral, tem que ser católica".

Em uma polêmica com Ronald de Carvalho, em que este sustentava que "a verdadeira beleza não tem finalidade, é viva e livre", Jackson afirmava que a beleza era uma manifestação da verdade, um "resplendor da verdade" e que, sendo o amor ao bem e o horror do mal as mais altas verdades humanas, a arte devia refleti-las.

Jackson de Figueiredo publicou vários livros de crítica literária. Neles combateu invariavelmente o romantismo, que considerava, com o liberalismo, produto do individualismo. Tentou também reabilitar e tornar conhecidos os poetas católicos do Brasil. Sobretudo, esforçou-se, por demonstrar que o espírito católico se encontrava na obra de quase todos os escritores brasileiros, manifestando-se algumas vezes conscientemente, outras vezes sem que eles mesmos percebessem. Em suma, quis provar que "tudo o que existia de afirmativo e de verdadeiramente vivo na civilização brasileira era criação da igreja católica".

FILÓSOFOS ATUAIS

As grandes correntes do pensamento europeu não deixaram de agitar a consciência do Brasil contemporâneo. O marxismo, o fascismo, as teorias de Freud e de Spengler, as doutrinas espíritas e teosóficas tiveram uma ampla difusão nestes últimos vinte anos.

O marxismo começou a propagar-se no Brasil depois da Guerra de 1914. Jackson de Figueiredo escreveu em 1919: "O mal-estar que há meio século envolve as sociedades européias já se transplantou ao Brasil. São Paulo está hoje minado pelo marxismo". Naquela época o marxismo já motivara uma tentativa revolucionária. Em 1935 provocou outro movimento, que foi energicamente reprimido no país. O marxismo que havia penetrado nos círculos universitários e cujas publicações eram traduzidas e distribuídas profusamente por quase todas as editoras, está desde então fora lei.

Além dessa influência política, o materialismo histórico vem desempenhando, no terreno das ciências históricas e sociais, importante papel.

A interpretação da vida social que o positivismo introduziu no Brasil, com uma valorização excessiva dos fatores culturais, foi substituída por uma necessidade de investigação mais profunda, dos fatores econômicos que condicionam a vida humana.

Essas concepções refletiram-se na literatura, criando uma espécie de consciência individual de responsabilidade no processo da vida coletiva a qual foi transformada no centro de interesse intelectual e estético e em personagem dos dramas e das tragédias humanas. Sob essa influência surgiu o novo romance brasileiro que busca um realismo socio-econômico e que aspira tornar-se documentário antes que pura obra de arte, segundo declaração dos próprios autores.

A filosofia fascista, com suas afirmações darwinianas e nietzscheanas sobre vontade de potência e sua encarnação na vontade do Estado, não chegou a atuar tão profundamente, como o materialismo histórico. Entretanto também surgiu no Brasil um partido do tipo fascista, com a denominação de integralismo, que teve como modelo para sua organização o exemplo europeu, orientando sua ideologia nacionalista dentro das tradições cristãs brasileiras.

Da filosofia de Oswaldo Spengler, causaram impressão as concepções referentes à natureza das culturas consideradas como expressões vivas de determinados grupos históricos, completamente independentes entre si, e, principalmente, suas afirmações de que toda cultura nasce, desenvolve-se e morre como os indivíduos. As doutrinas spenglerianas, anunciando a decadência da cultura ocidental robusteceram a fé num futuro predomínio dos povos latino-americanos no mundo.

As doutrinas de Freud tiveram no Brasil, como em toda parte, uma entusiasta acolhida. Sua influência se fez sentir em toda a produção literária dos últimos tempos. Referindo-se aos excessos a que chegou, escreveu Arthur Ramos: "É tempo de que reintegremos a psico-análise no seu verdadeiro lugar, no Brasil. É preciso evitar que tenha o destino da frenologia ou de qualquer coisa para-científica. Ou, o que seria pior: que se transforme em misticismo ou magia. É preciso reinterpretar esse método de observação que pode ser suscetível de correção nos seus detalhes, mas que permanece fundamental para a sondagem profunda do espírito humano".

O espiritismo, é também um movimento que se estendeu muito no Brasil. Em 1917, já Nestor Victor observava no seu livro sobre Farias Brito: "Pode-se dizer que o espiritismo não apenas se propaga, mas corre como o fogo num rastilho de pólvora por todo o país, dia a dia, desde o advento da república. Os contagiados pelo espiritismo são contados aos milhões, hoje em dia". Para a difusão do espiritismo no Brasil contribuiu o fato de que as crenças dos antigos escravos, provenientes das regiões septentrionais da África eram espíritas e mágicas.

Independente dessas correntes ideológicas, o Brasil conta atualmente com um grupo de pensadores prestigiosos. Todos eles são jovens ainda e têm uma vasta obra por realizar. Assim, não é possível senão uma indicação em linhas gerais, das orientações do seu pensamento.

ALCEU AMOROSO LIMA

Alceu Amoroso Lima, que usa o pseudônimo de Tristão de Athayde, é um dos escritores mais fecundos da atual geração brasileira. Tem quarenta e seis anos. Há vinte anos que seu nome começou a ser conhecido pelas críticas literárias que desde então publica no "O Jornal" do Rio de Janeiro. É diretor do Centro Dom Vital e da revista "A Ordem" fundada por Jackson de Figueiredo. Desde 1938 é Reitor da Universidade do Distrito Federal e foi nomeado diretor da Faculdade Nacional de Filosofia que acaba de ser criada.

Alceu Amoroso Lima publicou numerosas obras sobre assuntos filosóficos, sociológicos e literários, algumas das suas obras foram traduzidas para o Francês e o Espanhol.

O pensamento de Amoroso Lima sofreu inicialmente a influência de Sylvio Romero que, na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, expunha a doutrina evolucionista do Spencer. Depois impregnou-se do vitalismo de Nietzsche, para passar mais tarde a vacilar entre as influências do evolucionismo de Bergson e o ceticismo irônico de Anatole France. Nessa ocasião conheceu Jackson de Figueiredo. A mútua aproximação não foi imediata. Suas divergências ideológicas manifestaram-se em polêmicas sobre o sentido da arte e da literatura. Começaram a manter uma abundante correspondência, e as cartas, muitas das quais já foram publicadas, acercaram-nos pouco a pouco. Finalmente, depois de passar pelo idealismo de Benedetto Croce e o neotomismo de Maritain, Amoroso Lima converteu-se ao catolicismo, do qual é atualmente o mais prestigioso expoente intelectual.

Aqui citaremos como ele mesmo fala da própria conversão: "A volta à razão, não pura e simples de que me desiludi para sempre, mas apoiada e libertada pela fé; o retorno ao universal, não pelo socialismo cosmopolita, mas pelo catolicismo que supera as nações, os continentes e os tempos; a volta

à revolução, não é revolucionária ou reacionária mas à espiritualizadora, agindo pela caridade, pelo amor, no plano das consciências e das instituições; a volta à literatura, não pelo diletantismo exclusivo das formas passageiras e das originalidades sucessivas, mas humanizada, corroborada e iluminada pelo sentido da vida que é "trabalho, criação e sofrimento".

Amoroso Lima tomou, sem o ardor e a violência política de Jackson de Figueiredo, o posto que este ocupou na vida espiritual do Brasil e ao seu redor agrupam-se muitos escritores, alguns dos quais são os melhores com que o Brasil conta atualmente, animando o vigoroso e brilhante renascimento do espírito católico brasileiro.

Junto a Amoroso Lima devemos citar o padre Leonel Franca, que publicou uma interessante história da filosofia, cuja última parte contém um extenso estudo sobre a filosofia no Brasil. Esse estudo, é, em verdade, a primeira e única história da filosofia brasileira escrita até agora.

O padre Franca classifica os filósofos brasileiros em três correntes: a) espiritualistas, b) positivistas; c) materialistas, reservando uma posição separada para Farias Brito.

Vejamos como se refere às características gerais da filosofia no Brasil: "A falta de originalidade é o que imediatamente percebemos em todos os escritores filosóficos do Brasil. Não podemos ainda expor, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia do pensamento. De nosso e de novo, bem pouco é o que poderíamos apresentar. Meditamos, mais ou menos passivamente, idéias alheias; navegamos lentamente e a reboque pelos grandes sulcos abertos por outros navegantes; reproduzimos no campo filosófico lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas".

RENATO ALMEIDA

Renato Almeida é jornalista, professor, diplomata.

Tem vários livros de crítica musical. Sua "História da Música Brasileira" é altamente conceituada. Em 1938, depois de uma viagem a Europa, publicou um livro sobre a Liga das Nações.

Suas atividades filosóficas iniciaram-se brilhantemente em 1922, com um estudo sobre o "Fausto" de Goéthe. Escreveu depois: "A Formação Moderna do Brasil", "Velocidade" e "Figuras e Planos", ensaios que demonstram sua forte inclinação pelas idéias gerais e pela alta cultura, que há de levá-lo, sem dúvida, a produzir obras de grande importância para a evolução do pensamento brasileiro.

Renato Almeida esteve muito vinculado com Graça Aranha, de quem foi um dos maiores amigos, sofrendo em parte sua influência intelectual. Essa influência é claramente percebida no seu livro sobre a "Formação Moderna do Brasil", no qual Renato Almeida faz suas as idéias de Graça Aranha sobre a necessidade de dominar o espanto e a melancolia que o brasileiro sente frente à sua terra, pela inteligência, a fim de criar a cultura e formar a nacionalidade. Como Graça Aranha, considera que o homem brasileiro está ainda no preíodo de assombro frente aos poderes do trópico, assombro que lhe paraliza as mãos e povoa de fantasias o cérebro. Adotando, de certa forma, o estetismo de Graça Aranha, Renato Almeida propõe: "Sejamos os artistas inspirados no nosso habitat maravilhoso, onde o espírito de cada um de nós deve ser livre e sincero, sentindo intensamente o mistério da alma das coisas".

O estudo filosófico mais significativo de Renato Almeida é até agora "Fausto", que tem como sub-título "ensaio sobre

o problema do ser", e que sem dúvida é uma das mais belas produções do pensamento brasileiro. Nesse livro, analisando os diversos aspectos da obra de Goethe, faz crítica do racionalismo e da exposição da teoria finalista do mundo que essa obra, segundo crê, contém.

Renato Almeida afirma que a razão é incapaz de dirigir a totalidade da vida. No mundo confuso dos desejos, das contradições instintivas, a razão serve apenas para deixar nua a miséria humana. O desenvolvimento da atividade intelectual aumenta o sofrimento estimulando o egoismo. No domínio do conhecimento, a razão não faz senão levar o homem ao ceticismo. A razão é incapaz de formar juízo sobre o que não existe e levando-nos à única conclusão de que é capaz, de que só sabemos que nada sabemos, gera a desesperação. A razão é assim uma faculdade torturante.

Entretanto Renato Almeida não renega a razão. Afirma que se deve evitar a cega obediência a ela, assim como o desprezo que levaria à sua renúncia. Porque a razão com suas torturas espirituais abre ao homem o verdadeiro caminho do saber. Apoiando-se em Goethe diz: "Fausto é um homem que buscou Deus pela ciência, pela beleza, pelo esforço, numa ação contínua por encontrá-lo, até que a inteligência lhe abriu o coração e, através do sofrimento, encontrou o eterno". Com relação ao conhecimento do universo, da última realidade do ser, Renato Almeida, depois de um grande estudo das tendências gerais da filosofia, acha que a polêmica gira em torno de duas concepções: a mecânica, que explica a realidade como resultado de causas eternas e imutáveis que se sucedem num determinismo rigoroso, e a finalista, que atribui ao universo um determinado fim que justifica sua existência.

No ensaio intitulado "Velocidade", consagra páginas ágeis e sugestivas à demonstração da influência que a velocidade, imposta pela mecânica moderna, exerce não apenas nas manifestações externas da vida, mas também nas mais elevadas atividades do espírito. A velocidade que mudou os costumes, transformou também a percepção estética dos homens e penetrou a medula do pensamento, que não pode compreender o universo senão como uma harmonia de velocidades vertiginosas, tanto nas imensidões astronômicas como no mundo dos átomos.

Finalmente, em "Figuras e Planos" Renato Almeida reuniu vários estudos sobre Nietzche, Spengler, Stewart-Chamberlain, Vaihinger, etc., nos quais analisa algumas das tendências

intelectuais do pensamento contemporâneo. Nesse livro reitera as idéias essenciais expostas em "Fausto". Assim diz: "As razões do coração, de Pascal, hão de ser perpetuamente luz e guia para o conhecimento da verdade, que só a fé permite". Mais adiante acrescenta: "O homem jamais será o ser que renuncia, mas o que aspira, o que busca, pela tortura e pela dor, a harmonia com Deus".

FRANCISCO PONTES DE MIRANDA

Pontes de Miranda iniciou-se no mundo das letras, quando saia da adolescência, com uma obra de filosofia publicada em 1912, intitulada "A Moral do Futuro" na qual já proclamava a necessidade de "harmonizar-se consigo mesmo", em vez de "confabular, amesquinhar-se e conviver com o mundo". Posteriormente escreveu volumosas obras sobre assuntos jurídicos. É atualmente magistrado e professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro.

Em 1921 publicou um livro intitulado "A Sabedoria dos Instintos", que foi premiado pela Academia Brasileira de Letras. Em 1922, outro sobre "A Sabedoria da Inteligência". Os dois livros estão escritos em forma aforística. "O ideal da literatura, afirma Pontes de Miranda seria uma filosofia da vida em aforismos gnómicos, à maneira grega." Nas duas obras o estilo é sóbrio e límpido, qualidades que nem sempre se encontram em outras obras que publicou.

Na "A Sabedoria dos Instintos" expõe suas doutrinas éticas, inspiradas no biologismo de Nietzsche.

A moral deve reduzir-se às normas ditadas pelos instintos. Pontes de Miranda considera a sensualidade como a condição indispensável da sabedoria e afirma que freqüentemente aquilo que consideramos inconsciente é mais valioso do que as mais puras e elevadas expressões a consciência. A obediência ao que é instintivo dá ao homem a perfeita espontaneidade da ação. Pontes de Miranda despresa toda norma abstrata, todo princípio de caráter universal. Segundo ele, devemos nos entregar completamente à vida, "envenenar nossa própria vida".

Citaremos a máxima que em síntese expõe a ética nesse livro: "Sede cada vez mais serenos e instintivos. Não procureis jamais, ó homens, guiar vossa vida e o vosso eu, pelo que conheceis. A essência da vossa cultura está na matéria dos vossos instintos. Eles sabem mais do que vós mesmos, enxer-

gam melhor do que vós, porque vossos olhos foram feitos para os campos, para o mar, o céu, o universo das coisas materiais e os olhos deles para a escuridão que os rodea."

Se "A Sabedoria dos Instintos" é uma ética em aforismos, "A Sabedoria da Inteligência é uma verdadeira gnoseologia em aforismos. Pontes de Miranda expõe nesse último livro as idéias que vem desenvolvendo sobre a impossibilidade do conhecimento metafísico e sobre o valor dos processos lógicos e matemáticos para a descoberta da realidade.

A metafísica é sempre para Pontes de Miranda uma tentativa frustada. "Nossos sentidos sentem apenas uma ínfima parte "daquilo que é". Muito além do que nos trazem das suas buscas pelo real está a imensidão do que nós não sentimos, mas que existe sem que seja percebido pelas precárias antenas que a vida nos deu". Assim, as concepções metafísicas não passam de obras de arte e de sentimento. Elas surgem quando o homem deixa de olhar a realidade exterior para olhar e interpretar o que tem dentro de si mesmo.

Para Pontes de Miranda o problema de Deus é, dessa forma, um problema sem solução.

Ante a incapacidade da metafísica, Pontes de Miranda reconhece, com Poincaré, que "o homem é o ser que simplifica sua adaptação ao mundo e à vida", e aceita a possibilidade de "acomodações" lógicas e matemáticas para o pensamento. Não conhecemos o universo mas, baseando-nos na experiência, podemos imaginar um universo, livrando-nos assim de nos perdermos no caos mental.

"Só os expedientes e os processos matemáticos, diz em "A Sabedoria da Inteligência", podem guiar-nos com segurança na investigação das sutís e complicadas manifestações da vida universal, do mundo dos fatos. O número assiste às misteriosas elaborações da matéria e da vida."

EURYALO CANNABRAVA

Este jovem pensador, ainda não completou quarenta anos, não publicou nenhum livro até agora. Entretanto tem a seu cargo, há alguns anos, uma seção do diário "O Jornal", denominada "Letras Estrangeiras", que talvez seja a tribuna de difusão filosófica mais interessante, no Brasil.

Cannabrava comenta ali as produções filosóficas alemãs, francesas ou inglesas mais recentes. Cannabrava é dotado daquela qualidade que ele achava em Benedetto Croce: a preocupação com a elegância e a aristocracia mental. Assim é que os seus artigos apresentam sempre, além do mérito filosófico indiscutível valor literário.

Muito embora Cannabrava apenas exponha as doutrinas filosóficas alheias, fazendo crítica, pode-se perceber alguns traços característicos do seu pensamento, apesar de ainda não ter este chegado a uma definitiva estrutura.

Nota-se logo que não simpatiza com o racionalismo. Na ocasião do centenário de Descartes, publicou vários comentários empenhando-se em demonstrar quanto havia de nebuloso, de instintivo, de anti-cartesiano no próprio pensamento do grande filósofo francês.

A Benda, que é o representante literário do cartesianismo moderno, o qualifica de "monstro amável".

O racionalismo é, para Cannabrava, produto de determinações sentimentais, "mas sua habilidade consiste em dissimular suas preferências e aversões, no domínio das idéias, com uma aparente submissão à marcha do racionalismo objetivo". O racionalismo tem tendência de julgar todas as coisas com critério mecânico, desconhecendo a existência de forças irracionais e indeterminadas na vida. Por isso leva a exageros e às utopias como a do marxismo, que Cannabrava considera um rebento do racionalismo positivista.

Cannabrava também não aceita as filosofias vitalistas, que lhe parecem ressurreições das velhas teorias do "humanismo zoológico", que o racismo e o fascismo querem mostrar como novas concepções.

Acredita que o pensamento contemporâneo, no que tem de vivo e permanente nos conduz para o redescobrimento do espírito. Encontra essa tendência tanto nas concepções filosóficas como nas científicas e artísticas, predominantes na atualidade.

Em filosofia, os mais altos representantes do pensamento contemporâneo são, para ele, Nicolai Hartmann, Max Scheler e Heidegger, todos favoráveis à independência do espírito. Cannabrava tem uma assinalada simpatia por Scheler. "Não há nenhuma outra figura do pensamento moderno, diz, que apresente tal riqueza de idéias, tendências e sugestões."

No domínio das ciências, Cannabrava lembra as descobertas realizadas pelos físicos sobre a indeterminação das atividades atômicas, as quais demonstram que a regularidade dos fenômenos naturais assemelha-se à regularidade dos fenômenos sociais, nos quais apenas existem leis estatísticas.

Finalmente, Cannabrava afirma que a arte, na atualidade, não se esgota como em outras épocas, no simples impressionismo ou expressionismo, mas que tende a ser considerada como uma forma profunda de contacto direto com o universo, mais próxima da religião do que da ciência.

Todos esses dados levam-no ao pressentimento da aparição de um novo humanismo, destinado a sistematizar as aquisições do espírito contemporâneo que atualmente estão dispersas. Tais conclusões dão às idéias de Cannabrava um calor cordial e uma vibração idealista sumamente simpática.

Para ele não só nos problemas sociais e morais mas também no próprio centro do saber científico e filosófico devem estar os valores humanos.

Não quero resistir à tentação, antes de terminar estas linhas, de transcrever as seguintes considerações que, sobre a disponibilidade predicada por Gide, faz Cannabrava num dos seus estudos:

"A liberdade não é um dom natural, porque consiste principalmente numa laboriosa conquista da vontade. O homem adquire o direito de ser livre, mediante a aplicação cotidiana da vontade para o domínio plástico e irredutível do seu mundo

interior. Pobre daquele que se contenta em fazer o que quer e que confunde o ato livre de optar entre ideologias políticas, entre sistemas de idéias, entre preconceitos morais, com a liberdade de julgar sem travas, de observar sem compromissos e definir-se sem paixões."

IVAN LINS

O comtismo continua existindo até agora no Brasil graças à Igreja Positivista que se perpetua no templo e na organização que lhe deu Miguel Lemos. Os ensinamentos do grande filósofo francês são estudados todos os domingos naquele templo, onde são feitas conferências em que a doutrina de Comte é comentada dentro da realidade atual.

Entre os comtistas brasileiros, o mais notável, é Ivan Lins, que além de uma "Introdução ao Estudo da Filosofia", já publicou vários volumes sobre Erasmo, Descartes, Tomás Morus, Benjamim Constant Botelho de Magalhães, etc. Apesar de que o positivismo, segundo o concebeu seu fundador já envelheceu muito, alguns dos seus postulados fundamentais permanecem válidos.

Ivan Lins esforça-se por defendê-los, ardorosamente. É o escritor que com mais decisão e firmeza resiste à invasão do movimento anti-intelectualista e religioso que atualmente se observa nas elites do Brasil. Ele os ataca com os argumentos clássicos do positivismo, mostrando os prejuizos que a mentalidade teológica causou à humanidade. Além disso, manifesta essa repugnância pela metafísica que é comum aos positivistas do século passado e aos de hoje e que tem sua origem na filosofia kantiana. Proclama a superioridade dos valores da ciência. Insiste no aspecto pragmático do positivismo, afirmando que "as investigações científicas são de preferência dirigidas pelas necessidades sociais de cada momento histórico, não bastando o fato de serem reais para serem dignas de ocuparem sua atenção."

Sem embargo, Ivan Lins está talvez demasiadamente vinculado a Comte e parece não se interessar ainda pelo labor dos grandes positivistas que o sucederam, como During, Avenarius ou Mach. "Augusto Comte — diz — esse gigante fabuloso isolado no meio da nossa atribulada sociedade moderna, pode

ser comparado, como já o foi, a uma dessas rochas imutáveis, perdidas entre os arrecifes do oceano e sobre as quais um farol indica o caminho da salvação aos navegantes perdidos pela tempestade."

A essa admiração por Comte, que às vezes o leva a excessos polêmicos, unem-se os sentimentos humanista e idealista que tão vivamente caracterizaram o positivismo brasileiro para dar ao pensamento de Ivan Lins um timbre de nobreza e dignidade que o tornam sumamente atraente.

Antes de concluir estas páginas é oportuno anotar que o Governo do Brasil acaba de criar a Faculdade Nacional de Filosofia, cujos cursos serão obrigatórios, a partir de uma data oportunamente fixada, para o exercício de determinadas funções dentro do campo educacional. A Faculdade compreende quatro seções: filosofia, ciências, letras e pedagogia. O Ministro da Educação, Dr. Gustavo Capanema, definiu nos seguintes termos as supremas finalidades dessa Faculdade: "A Faculdade Nacional de Filosofia, constituindo dentro da Universidade do Brasil um grande centro de estudos, realizados com disciplina e vigor em todos os domínios da cultura intelectual pura, será com o passar do tempo a grande força de motivação, enriquecimento e orientação dos nossos trabalhadores intelectuais. Desse modo, indo além dos estreitos limites do ensino oficial, passará a influir, de modo mais amplo no destino da cultura nacional."

Rio de Janeiro, outubro de 1939.

SITUAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO BRASILEIRO NOS ÚLTIMOS TEMPOS

ANTÔNIO PAIM

O livro *Filósofos Brasileiros,* do professor boliviano Guillermo Francovich, situa-se numa tradição oposta à iniciada por Silvio Romero em *A Filosofia no Brasil* (1878) e continuada pelo padre Leonel Franca no pequeno opúsculo de idêntico nome, publicado em 1921. A esses autores faltou, como observa Francovich, a necessária imparcialidade. Mais tarde, semelhante tipo de análise foi denominada de *participante,* para expressar, que o exame do pensamento brasileiro não se efetiva na verdade, servindo apenas de pretexto para difundir as próprias idéias. Silvio Romero, depois de negar qualquer validade aos pensadores do ciclo que buscava superar, ao se ocupar do momento a que pertencia confessa o seguinte: "Falta-nos agora apreciar os quatro espíritos brasileiros de mais saliente cunho neste século. Estamos em boa companhia; minha pena não deve mais agitar-se trêmula sobre o papel; idéias amigas lhe darão suave curso".(1) Leonel Franca deseja apenas ilustrar, com o exemplo brasileiro, sua tese geral de que "a filosofia moderna apresenta o triste espetáculo da mais deplorável anarquia", só restando cuidar da renovação escolástica.

A atitude expressa pelo prof. Guillermo Francovich foi batizada de *compreensiva,* porquanto abdica de toda arrogância diante dos pensadores estudados. É fruto de outro clima, cujos componentes, no conjunto da América Latina, Francovich busca identificar na Introdução. No caso do Brasil deve ser

(1) *A Filosofia no Brasil,* Porto Alegre, Tip. do Deutsche Zeitung, 1878, p. 36/37.

creditado, antes de mais nada, à atuação de Alcides Bezerra, à frente do Arquivo Nacional, aos continuadores da obra de Jackson de Figueiredo, no Centro Dom Vital, e ainda à Sociedade Brasileira de Filosofia. Esta buscou congregar, a partir de sua fundação, em 1927, representantes de todas as tendências. O primeiro volume de seus Anais, publicado em 1940, dá conta do grande número de conferências que promoveu ao longo dos anos trinta, muitas dedicadas ao pensamento brasileiro. Os pensadores católicos, a par da promoção da neo-escolástica, dedicam-se igualmente ao estudo de Farias Brito e Jackson de Figueiredo. Em 1939, ano em que Francovich conclui seu livro, comemora-se em todo o país o centenário do nascimento de Tobias Barreto, o que enseja a publicação dos conhecidos estudos de Hermes Lima, Omer Mont'Alegre e Celso Vieira.

Tratando do problema da cultura, numa conferência de 1929, Alcides Bezerra teria oportunidade de afirmar:

"Passamos brasileiros e portugueses por incapazes de nos atirarmos à especulação filosófica — grave injustiça esta e oriunda de falta de observação dos motivos porque os países de língua portuguesa ainda não ofereceram uma floração filosófica comparável à das maiores nações pensantes.

Quanto ao Brasil, óbvio é que ainda estamos nos primeiros trabalhos da jornada, contamos pouco mais de um século de independência, e os empreendimentos materiais ainda figuram pela força das circunstâncias no primeiro plano da vida social. Todavia o primeiro século de vida autônoma apresenta alguns nomes que em ambiente propício teriam chegado a um relevo universal, tal a pujança de seus espíritos. Refiro-me a um Tobias Barreto, a um Silvio Romero, a um Farias Brito."(2)

Vê-se pois o quanto evoluímos em matéria de serenidade e esforço de compreensão no trânsito entre Leonel Franca e Alcides Bezerra.

Nesse conjunto, o livro de Francovich ocupa uma posição destacada e constitui inolvidável marco de referência. Em primeiro lugar porque se trata de empenho em prol de uma visão de conjunto, de incontestáveis características pioneiras quando se considera o novo ponto de vista em emergência. Corresponde, além disto, a manifestação de estudioso estrangeiro logo acolhida por uma das mais importantes coleções da América

(2) O problema da cultura (1929) in *Achegas à história de filosofia*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1936, p. 28.

Latina, a *Biblioteca Filosófica,* fundada e dirigida por Francisco Romero. Finalmente, o livro teve o mérito de despertar o interesse pelo tema em diversos jovens brasileiros, um dos quais, Luís Washington Vita (1921/1968) iria se destacar entre os estudiosos do pensamento brasileiro, no período subseqüente.(3)

Contudo, o impulso maior no exame do pensamento brasileiro tem lugar sobretudo neste pós-guerra, notadamente, após a criação do Instituto Brasileiro de Filosofia (1949). A instituição buscou congregar os pensadores das mais diversas tendências, inaugurando uma prática não discriminatória que dura por cerca de três decênios e criando o hábito da condução do debate filosófico no ambiente de integral serenidade. Ao antigo espírito polêmico, que alimenta como valor primordial a conquista da vitória no combate, sobrepôs-se o empenho de aprofundamento dos temas e problemas suscitados. A par disto, o prof. Miguel Reale, presidente do Instituto, elaborou um método para o exame do pensamento brasileiro de comprovada eficácia. Consiste: 1.º) em identificar o problema (ou os problemas) que tinha pela frente o pensador, prescindindo da busca de filiações a correntes; 2.º) em abandonar o confronto de interpretações e, portanto, o cotejo das idéias do pensador estudado com outras possíveis, para eleger entre uma ou outra; e, 3.º) em ocupar-se preferentemente da identificação de elos e derivações que permitam apreender as linhas de continuidade real de nossa meditação. Com semelhante espírito, alguns estudiosos conseguiram preencher lacunas, promover a reedição de textos e estabelecer novas hipóteses de trabalho. De modo que, na atualidade, logrou-se estabelecer quadro bastante mais amplo que o estudo pioneiro de Francovich.

Os principais destes estudos são comentados brevemente nos tópicos que se seguem.

O saber de salvação

À luz das pesquisas efetuadas, não mais se admite hoje que o momento dos jesuítas, na Colônia, isto é, dos primórdios da colonização aos meados do século XVIII, possa ser entendido, em matéria de filosofia, como de predomínio de uma única corrente. Carlos Lopes de Mattos, após exame dos

(3) O entusiasmo de Vita pela obra de Francovich acha-se refletido no livro *A Filosofia no Brasil,* São Paulo, Martins, 1950.

manuscritos preservados pelos beneditinos, concluí ter se configurado, nessa Ordem, certa tradição platônica.(4)

A unidade parece consistir no primado da meditação de cunho ético-religioso, segundo se pode inferir do circunstanciado levantamento bibliográfico realizado por Rubens Borba de Moraes.(5) Até os começos da segunda metade do século XVIII, a produção de autores brasileiros equivale a cerca de duzentos títulos. As obras literárias, de cunho histórico ou descritivas, bem como as de índole didática, técnica ou filosófica, oscilam em torno de trinta. Toda a parcela restante poderia ser agrupada como apologético-religiosa, em sua maioria na forma de sermões. As pesquisas do mesmo autor permitem ainda evidenciar o contraste flagrante entre o ciclo considerado e o que se seguiu à Reforma da Universidade, levada a cabo em 1772, porquanto neste último período predominam os textos de caráter científico, elaborados em consonância com a maneira pela qual a intelectualidade luso-brasileira apreendeu o novo tipo de saber, isto é, como algo de índole operativa.

Em relação ao tipo de meditação vigente no momento dos jesuítas, consagrou-se a denominação de *saber de salvação,* sugerida por Luís Washington Vita.(6)

Empirismo mitigado

Em decorrência da crítica à Escolástica, a partir dos meados do século XVIII — em que se destaca Luís Antonio Verney (1713/1792) — introduziu-se na Universidade, através da Reforma Pombalina de 1772, em caráter oficial, a influência empirista. Adotou-se um dos compêndios do filósofo italiano Antonio Genovesi (1713/1769), recentemente reeditado no Brasil.

Joaquim de Carvalho denominou de *empirismo mitigado* à nova corrente oficial. Essa denominação decorre da circunstância de que a filosofia chegou a ser identificada com a ciên-

(4) Estudos publicados na *Revista Brasileira de Filosofia,* 20(78) e 22(85).

(5) *Bibliografia Brasileira do Período Colonial, São Paulo,* Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

(6) Veja-se, desse autor, *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil,* Washington-São Paulo, União Pan Americana-Editorial Grijalbo, 1968, p. 17/38.

cia, enquanto os problemas suscitados pela obra de Locke — e que originariam a reformulação efetuada por Hume — eram simplesmente ignorados.

Considera-se, atualmente, que o momento do *empirismo mitigado* haja preservado enorme significação em toda a evolução cultural de nosso país. Assim, em seguida à reforma pombalina, a Universidade formou notável grupo de naturalistas, que logo grangeou fama em toda a Europa, entre estes, José Bonifácio de Andrada e Silva, Conceição Veloso, Arruda Câmara, Bitencourt de Sá e tantos outros. Graças ao evento, a elite chegou a supor que através da ciência Portugal poderia reconquistar o antigo esplendor.

Ocorre que a mística da ciência tinha lugar numa circunstância muito complexa, advinda dos compromissos de Portugal com a Contra Reforma. O ideal de riqueza, que se punha em voga, se originara em decorrência da Reforma. O *saber de salvação,* vigente até meados do século, ensinava as virtudes da pobreza, ou seja, justamente o contrário do novo ideário. O tema não chegou a ser discutido com a profundidade requerida, incorporando-se a idéia de que a riqueza legítima é a da Nação. A problemática resultante, por insuperada, revela inusitada vitalidade ao longo de nossa história cultural.

Em decorrência da ausência de avaliação profunda do tema da riqueza e da pobreza, ficou-nos a tendência a atribuir a outras nações as dificuldades que advém de uma escolha que é de nossa exclusiva responsabilidade. Esquecido de que fôramos educados, durante séculos, segundo o princípio de que *mais fácil é passar um calabre pelo fundo de uma agulha que entrar um rico no Reino do Céu* e, portanto, de que a Nação pelo conjunto de suas partes fizera uma opção moral pela pobreza, Pombal não teria o menor escrúpulo de atribuir à Inglaterra a pobreza de Portugal.(7) Essa postura parece ter varado as centúrias subseqüentes.

Do momento do *empirismo mitigado* restou-nos ainda a suposição, igualmente arraigada, de que pela via da ciência se chega à moral, ou melhor, de que podem ser encontrados fundamentos científicos para a moral. É provável que o trabalho dessa hipótese, nas camadas mais profundas do espírito nacional, a par das outras componentes antes indicadas, possa expli-

(7) Cf. Apresentação de Celina Junqueira ao Vol. IV da Coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro* (Antonio Genovesi — *As instituições de lógica,* Rio de Janeiro, PUCRJ/Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1977).

car fenômenos tais como a aceitação do positivismo pela elite militar, no período que antecedeu a República e no que lhe seguiu.

Raízes do radicalismo

O radicalismo político da primeira metade do século XIX sempre foi atribuido ao contato com as idéias políticas francesas. Seguia-se nesse passo ao Visconde de Cairú e outras personalidades do período, que consideravam radical ao próprio pensamento francês e não à interpretação de alguns pensadores brasileiros. Salta às vistas a insuficiência de semelhante ponto de vista, quando mais não seja pela equiparação de autores tão diversos como Montesquieu, Voltaire ou Rousseau.

Numa pesquisa desenvolvida pelo Departamento de Filosofia da PUC-RJ, aparecem associados o *empirismo mitigado* e a interpretação radical do liberalismo, em diversos professores de filosofia, tanto no Nordeste como no Rio de Janeiro, pesquisa cujos resultados serão divulgados na Coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro* (volumes IX, X e XI, dedicados, respectivamente, à formação da corrente eclética na Bahia, em Pernambuco e na Província Fluminense). O *empirismo mitigado* terá facultado semelhante desfecho em decorrência da virtual disponibilidade em matéria ético-política, a que foi relegada a intelectualidade, em vista das omissões antes apontadas.

Milita em favor da filiação dos dois momentos a obra de Frei Caneca, representante destacado do radicalismo, desde que não revela grande familiaridade com os pensadores franceses em quem supostamente se apoia (Cf. *Ensaios Políticos*, PUCRJ/Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1976). Com vistas ao aprofundamento dessa hipótese, a PUCRJ está reeditando a *Lógica* de Antonio Genovesi e alguns estudos críticos da obra de Verney, textos estes que permitem uma visão razoável do *empirismo mitigado*.

Silvestre Pinheiro Ferreira

A descoberta da importância e da significação da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846) corresponde a um dos resultados mais relevantes do novo ciclo de estudos ora

caracterizado. Coube a esse pensador, no plano teórico, conceber um sistema filosófico que permitisse à cultura luso-brasileira integrar-se à Época Moderna e superar as insuficiências do *empirismo mitigado*. No plano prático, foi incumbido de realizar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, como chefe do último governo de D. João VI no Brasil. Mais tarde, radicado em Paris, tornou-se, em seu tempo, um dos principais teóricos europeus do liberalismo político.

Silvestre Pinheiro Fereira nasceu a 31 de dezembro de 1769, em Lisboa. A família destinou-o à vida eclesiástica, fazendo-o ingressar na Ordem do Oratório, em 1783, aos quatorze anos de idade. Permaneceu no Oratório durante cerca de dez anos e ali recebeu sua formação intelectual. Afastando-se do seminário, ministrou aulas particulares em Lisboa mas logo (1974) obteve por concurso, na Universidade de Coimbra, o lugar de lente substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral do Colégio das Artes. Aos trinta anos abandonou Portugal, vindo a ingressar na diplomacia, depois de encontrar-se no exílio. Assim, foi secretário interino da Embaixada em Paris, a seguir secretário da Legação na Holanda (1798) e depois (1802), encarregado de negócios na Corte de Berlim. A permanência na Alemanha prolongou-se até 1810, tendo regressado diretamente ao Brasil.

No Rio de Janeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira volta à condição de professor de filosofia achando-se seu magistério consubstanciado nas *Preleções Filosóficas,* iniciadas em 1813, reeditadas recentemente pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.

Com a Revolução Constitucionalista do Porto e sua repercussão no Brasil, decide o Monarca entregar a chefia de seu governo a Silvestre Pinheiro Ferreira, em fevereiro de 1821, que nele acumula as pastas do Exterior e da Guerra. Nessa condição regressa com o monarca a Portugal, afastando-se do governo em 1823, em vista dos propósitos absolutistas que logo se configurariam. Saindo do governo, exilou-se voluntariamente em Paris. Duas vezes foi eleito deputado (1826 e 1838), sem que se dispusesse a exercer o mandato, preferindo permanecer na capital francesa. Contudo, após uma terceira eleição (1842), decide-se pelo regresso a Portugal. Tinha então quase 73 anos de idade, saúde alquebrada, supondo-se que haja na verdade optado por morrer em solo pátrio. E, com efeito, menos de três anos depois viria a falecer, a 2 de julho de 1846.

No entender de Silvestre Pinheiro Ferreira, o direito, constitucional, como então se denominava o liberalismo político, se encaixava num amplo sistema filosófico. Durante a longa estada parisiense, cerca de vinte anos, comentou e criticou exaustivamente as Constituições brasileira e portuguesa, discutiu nos mínimos detalhes os problemas da doutrina liberal e, em 1834, publicou uma síntese de suas idéias no *Manual do cidadão em um governo representativo,* em três tomos. O período parisiense foi dedicado igualmente à apresentação por escrito de seu sistema, desde que nas *Preleções Filosóficas* encontra-se apenas a sua concepção geral. Assim, em Paris elaborou *Essai sur la psychologie* (1826) que mais tarde (1836 e 1839) resumiria, em forma de compêndio, nas *Noções elementares de filosofia geral e aplicada às ciências morias e políticas:* Ontologia; Psicologia e Ideologia (1839).

Luís Antonio Verney escrevera que "saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é filosofia". A partir dessa concepção é que a Faculdade de Filosofia, criada na Universidade renovada, iria se dedicar à formação de naturalistas, botânicos, mineralogistas, enfim, homens voltados para o conhecimento das condições adequadas de exploração das riquezas naturais.

Compreende-se que Verney pretendera exaltar o conhecimento positivo da natureza, em contraposição ao verbalismo da cultura portuguesa. Mas de semelhante entendimento resultou o amesquinhamento da filosofia e o abandono do propósito de fundar a Moral e a Política.

Inserido num outro momento histórico, Pinheiro Ferreira concebe um sistema grandioso e abrangente. Para tanto distingue três grandes domínios: I) a teoria do discurso e da linguagem; II) o saber do homem, e III) o sistema do mundo. A filosofia não mais se confunde com qualquer ciência particular, ocupando-se dos princípios gerais da ordenação do saber.

A teoria do discurso consiste no processo segundo o qual os conhecimentos são elaborados de forma a constituírem as ciências. Os elementos das ciências em geral consistem de *fatos, nomenclatura, sistema, teoria* e *método.* A Lógica é a disciplina que tem semelhante problemática por objeto. O filósofo português acalentava a idéia de uma gramática universal, veiculada por Leibniz, razão pela qual, ao tratar dos outros domínios (o do homem e o do mundo) cuida de aplicar a sistemática estabelecida em relação às diversas ciências em que se subdividem.

A introdução geral ao saber segue-se a teoria do conhecimento. A origem do conhecimento é estabelecida pela disciplina introdutória ao *Tratado das Paixões,* que é a Psicologia. Deve fornecer os fundamentos para a Ética e a Estética.

Finalmente, o sistema do mundo compreende a Cosmologia, sem quaisquer funções normativas, devendo cuidar das propriedades gerais dos entes (Ontologia) e de deduzir as relações dos entes criados com o Criador (Teologia Natural).

Silvestre Pinheiro Ferreira, no seu afã de coerência e de harmonia sistemática, não logrou dar uma solução plenamente satisfatória à questão da liberdade, que chegou a adquirir enorme relevância quando se pretendia fosse o liberalismo político parcela integrada no todo. Contudo, não apenas apresentou, à intelectualidade da jovem nação em emergência, uma opção superadora do *empirismo mitigado* mas igualmente a conduziu ao tema crucial da liberdade humana. Desse modo, preparou os espíritos para a aceitação das idéias de Maine de Biran, que tinham o atrativo adicional de se terem formulado na busca da coerência do empirismo e facultava uma solução nessa linha de pensamento. Por tudo isto, a obra do grande filósofo português corresponde, no pensamento brasileiro, ao momento de transição para o ecletismo.

Kantismo

O interesse pelo idealismo alemão, na Europa, corresponde sem dúvida a fenômeno posterior à sua emergência. Silvestre Pinheiro Ferreira, que viveu na Alemanha entre 1802 e 1809, tendo nessa oportunidade se interessado vivamente pelo desenvolvimento da filosofia e da ciência alemãs, deixa a impressão de que ali ainda encontrara ao sistema Wolff-Leibniz na condição de momento insuperado. Contudo, movidos pela mesma insatisfação que Silvestre Pinheiro Ferreira manifestara em relação à filosofia dominante, intelectuais brasileiros são levados a se interessar pelas idéias de Kant, no mesmo ciclo. Coube a Miguel Reale o grande mérito de ter não apenas delineado os contornos principais do evento como de haver destacado suas virtudes e defeitos.

Da inquietude intelectual que tinha às idéias de Kant como centro preservou-se apenas os *Cadernos* de Diogo Antonio Feijó (1784/1843), reeditados pelo Instituto Brasileiro de Fi-

losofia, com introdução, em que analisa a significação da obra e do evento, de autoria de Reale.

Ecletismo espiritualista

O ecletismo consiste na primeira corrente filosófica rigorosamente estruturada no país, tendo logrado ganhar a adesão da maioria da intelectualidade e manter uma situação de domínio absoluto das décadas de quarenta à de oitenta do século passado. Acha-se relativamente estudada, como resultado da nova posição em face do pensamento brasileiro, consolidada e amadurecida neste pós-guerra. Em síntese, os principais resultados de tais estudos são resumidos a seguir.

O processo de formação da corrente eclética abrange aproximadamente os três lustros compreendidos entre 1833 e 1848. No primeiro desses anos inicia-se o contato com o pensamento de Cousin daqueles que seriam os pioneiros e fundadores, em especial Salustiano Pedrosa e Gonçalves de Magalhães. No último, a corrente parece estruturada, inspirando publicações periódicas nos principais centros. Nesse ciclo ocorre animado debate filosófico entre naturalistas e espiritualistas, quando a solução conciliatória do problema da liberdade, defendida pelos partidários de Biran e Cousin, conquista a maioria da elite intelectual.

A impressão que os críticos apressados do pensamento brasileiro puseram em circulação, de que a adesão ao ecletismo corresponderia a simples moda e empenho de seguir à França, não resistiu ao balanço realizado. O exemplo mais expressivo da insubsistência da tese corresponde a Eduardo Ferreira França (1809/1857) que, educado em Paris, na fase de ascenção de Cousin, adere ao naturalismo extremado e se propõe explicar a moral pela alimentação e outras componentes do meio ambiente. Na Bahia, na década de quarenta, à luz dos debates então travados, entre os que tudo pretendiam explicar pela economia animal, e os que não viam outra realidade além do espírito, é que descobre a obra de Maine de Biran e elabora trabalho substancioso para evidenciar que o aprofundamento da perspectiva empirista conduz à descoberta do espírito e à fundamentação da liberdade. Seu livro — *Investigações de Psicologia* (1854) — corresponde a uma síntese magistral desse momento de grande efervescência do debate filosófico em nosso país. Esta obra foi igualmente reeditada pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.

Ao ciclo de formação (1833/1848), segue-se o período de apogeu, que abrange dos anos cinqüenta aos setenta.

Os ensaios *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*, de Roque Spencer Maciel de Barros (S. Paulo, Grijalbo/USP, 1973) e *Raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo*, de Tiago Adão Lara (PUC-RJ, 1976) permitem evidenciar que, nessa fase de maturidade, a problemática em discussão sofre alteração significativa. Os pensadores ecléticos passam a colocar em primeiro plano o problema da moral, que Biran não resolvera de forma satisfatória e permanecia como um desafio para o espiritualismo em seu conjunto, inclusive os intentos de restauração escolástica. Precisamente essa circunstância faz sobressair a importância do livro *Fatos do Espírio Humano* (1858), de Gonçalves de Magalhães, logo traduzido ao francês e recebido em Paris como contribuição relevante à solução do problema que a todos preocupava. Assinale-se que o interesse pela obra de Magalhães ensejou recentemente duas teses acadêmicas, respectivamente na PUC de São Paulo (Geraldo Pinheiro Machado) e na PUC do Rio de Janeiro (Maria Helena Pessoa de Queiroz).

Deve-se reconhecer, contudo, que ainda não se efetuou o necessário inventário do ciclo de apogeu do ecletismo. Este balanço corresponde precisamente a uma das principais tarefas a serem realizadas, no prosseguimento dos estudos dedicados ao pensamento brasileiro.

A fase final do ecletismo confunde-se com o período de emergência das correntes cientificistas, a partir do movimento que Silvio Romero batizou de "surto de idéias novas", iniciado na década de setenta. Esse momento acha-se melhor estudado, nas pesquisas que se dedicaram à Escola do Recife e à ascensão do positivismo.

Tradicionalismo

O tradicionalismo católico tem sido sistematicamente subestimado, salvo por Luís Washington Vita, estudioso do pensamento brasileiro falecido em 1968, que tentou configurá-lo como dimensão relevante de nossa maneira de ser. Contudo, em relação a este aspecto particular, Vita deixou-se empolgar pelo empenho participante, em detrimento do esforço compreensivo, que soube praticar na parcela substancial de sua obra

de historiador das idéias. De sorte que só recentemente o exame do tradicionalismo é retomado na perspectiva em que vêm sendo estudadas as demais vertentes.

Coube a Ubiratan Macedo, na tese que denominou *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado* (PUC-RJ, 1976), revelar a tenaz oposição que essa vertente ofereceu ao ecletismo. Anteriormente, Francisco Pinheiro Lima Junior havia localizado o *Compêndio de Filosofia Elementar,* de Frei Itaparica, que o pe. Franca arrolara como eclético, em vista do livro achar-se desaparecido, apoiando-se no simples evento de que o autor fôra professor de Tobias Barreto. Lima Junior filia-o ao tradicionalismo.

Desses estudos emerge a figura de d. Romualdo Seixas, que foi primaz do Brasil até 1860 e deixou obra volumosa, parte reunida em livro (*Obras Completas,* em seis tomos). Antes, tinha-se como estabelecido o conformismo da Igreja peperante a situação imperial até a crise provocada por d. Vital.

Deve-se supor que o tradicionalismo venha a ocupar posição de destaque no prosseguimento do balanço compreensivo do pensamento brasileiro.

Escola do Recife

Em decorrência do aprofundamento dos estudos dedicados à conhecida Escola, estabeleceu-se que, embora haja atuado nos mais diversos campos do saber, a filosofia é que se constitui no elemento unificador de ação tão variada e dispersa. Com efeito, a Escola do Recife notabilizou-se pela reforma na compreensão do direito, pela obra de muitos dos seus membros na elaboração sistemática da história da cultura brasileira, bem assim pela modernização de instituições, como é o caso do Código Civil.

A ênfase no aspecto filosófico faz sobressair a figura de Tobias Barreto (1839/1889). Procedeu-se à rigorosa periodização de sua evolução em matéria de filosofia, concluindo-se pela relevância do momento que Miguel Reale denominou de *culturalismo.* Sua obra filosófica foi devidamente ordenada e reeditada, o mesmo ocorrendo com a de Silvio Romero, Artur Orlando e Clovis Bevilaqua.

Durante certo período, Tobias Barreto imaginou que a superação do positivismo poderia ser alcançada graças à filosofia monista de Ernest Haeckel. No aprofundamento dessa

hipótese, acabou opondo-se ao caráter mecanicista do monismo haeckeliano e empreendendo a tentativa de aperfeiçoá-lo mediante a introdução da idéia de luta, do dinamismo, da polaridade, enfim. Mais tarde, embora sem renegar tais princípios, pretendeu que a filosofia devia limitar-se a uma inquirição sobre o conhecimento científico, abdicando de qualquer pretensão de aumentar o saber operativo (científico), já agora sob influência de representantes dos primórdios do neokantismo.

Tobias Barreto não chegou a proclamar a incompatibilidade entre a acepção (neokantiana) da filosofia como epistemologia e o monismo. Este, na verdade, não chegava a distinguir-se do positivismo desde que atribuía ao saber filosófico idênticas funções de patrocinar a síntese das ciências. É provável que não o tivesse feito porque lhe restaram poucos anos de vida ativa, ainda assim ocupados na busca de uma esfera privilegiada, como objeto de inquirição eminentemente metafísica: a cultura.

Assim, Tobias Barreto suscitou a hipótese do monismo e, sem abandoná-la, difundiu o conceito neokantiano de filosofia. Artur Orlando é o único dos seguidores que se dá conta da incompatibilidade das duas posições e busca aprofundar a idéia da filosofia como epistemologia. Os demais integrantes da Escola não se dispuseram a abdicar da sua acepção como síntese das ciências e supunham que a disputa era entre monismo mecanicista e monismo teleológico ou entre monismo e evolucionismo.

Contudo, a grande significação do pensamento de Tobias Barreto, no empenho de restaurar a metafísica, consiste na abordagem do homem como consciência, a seu ver a única forma de retirá-lo do determinismo a que o havia cingido o positivismo. Tal é o tema central da parcela última de sua obra filosófica.

Deste modo, Tobias Barreto coloca, para a meditação brasileira, novo ponto de vista na consideração da pessoa humana, isto é, o da consciência. Nesse momento inicial, é a idéia de *arquétipo* que está presente ao espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na "Dialética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*. A verdadeira problemática do tema ainda não se explicita de todo. Nem por isto, entretanto, pode-se deixar de reconhecer, como o faz Reale, que "registrou Tobias Barreto, no processo de sua formação monística, idéias destinadas a uma longa elaboração mental, e

que, do culturalismo sociológico de Ihering, nos levariam ao culturalismo mais largo de um Kohler ou de um Berdzheimer, para atingir, a fase atual sob a inspiração de um Max Scheler ou de Nicolai Hartmann. O mérito imorredouro do autor dos *Estudos Alemães* está em ter visto o problema como um problema filosófico, não compreendendo, infelizmente, que a sua formulação era, por si mesma, a mais cabal condenação das doutrinas monistas que abraçara, após reconhecer a impossibilidade de colocar completamente a vida espiritual sob o causalismo da natureza". (8)

Na obra dos principais seguidores de Tobias Barreto, como Silvio Romero e Artur Orlando, o conceito de cultura deixa de ser um problema filosófico. Pretende-se esgotá-lo mediante exaustivas descrições, com ênfase nos aspectos sociológicos. Contudo, é retomado pelas gerações subseqüentes, razão pela qual o *culturalismo* veio a tornar-se uma das principais correntes da atualidade filosófica brasileira.

Positivismo

Os estudos dedicados ao positivismo, neste pós-guerra, tiveram em vista, sobretudo, discriminar as diversas configurações que veio a assumir no país, partindo de parâmetros nacionais e não da divisão clássica, entre ortodoxos e dissidentes, formadas no exterior. Semelhante discriminação objetivava averiguar em que consiste precisamente a ascensão do positivismo, ocorrida no período republicano de nossa história.

Graças ao levantamento exaustivo realizado por Ivan Lins (1904/1975), (9) comprovou-se de forma insofismável que a Igreja e o Apostolado jamais passaram da condição de simples seita.

A hipótese de que teria havido influência do contismo como filosofia das ciências não se confirmou. Reconstituiu-se a ação do chamado grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, capitaneado por Otto de Alencar (1874/1912) e Amoroso Costa (1885/1928). Otto de Alencar iniciou a reação

(8) Introdução ao livro *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma Reavaliação*, de Paulo Mercadante e Antônio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Univ. de São Paulo, 1972, p. 22/23.

(9) *História do posttivismo no Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional (Coleção Brasiliana, volume 322; 1ª edição, 1964; 2ª edição, 1967).

contra o positivismo numa esfera — a matemática — que não estava aberta aos bacharéis, desde que eram sobretudo estes, em especial os remanescentes da Escola do Recife, que se contrapunham ao comtismo. Positivista como a maioria dos engenheiros de seu tempo, Otto de Alencar rompeu com as idéias de Comte ao se dar conta de que as interdições contidas na obra do filósofo francês vinham sendo refutadas pela evolução da matemática. Ao fazê-lo, levou pequeno grupo de discípulos a tomar contato com a nova física em formação. Esse núcleo reduzido logrou, em duas décadas, inverter completamente a situação, libertando o que havia de pensamento científico no país da influência de Comte, a partir de 1916 agrupado na Academia de Ciências.

É sintomático da nova circunstância, a vinda de Albert Einstein ao Brasil, promovida pela Academia de Ciências, que o recebeu em sessão solene a 6 de maio de 1925. O evento serviu para evidenciar o isolamento dos positivistas, nos círculos científicos. Licinio Cardoso é uma voz isolada ao condenar, em nome de Augusto Comte, em artigo divulgado em *O Jornal* (16 de maio), o que denominou de "Relatividade imaginária". Levado o tema à discussão na Academia, vê-se pelas atas (transcritas pela *Revista da Academia Brasileira de Ciências* ([1]): 125-130, abril, 1926) que não ocorre uma só intervenção em favor de Licinio Cardoso. Além disto, suas idéias são refutadas por Adalberto de Menezes, Álvaro Alberto, Inácio do Amaral e Roberto Marinho, figuras representativas da cultura científica do período.

A difusão do comtismo em terras brasileiras ensejou a formação de uma corrente denominada *positivismo ilustrado*, que contou como seus integrantes mais destacados Luís Pereira Barreto (1840/1923), Alberto Sales (1857/1904), Pedro Lessa (1859/1921) e, contemporaneamente, Ivan Lins. Essa vertente enfatizou sobretudo o aspecto pedagógico do comtismo, apostando na reforma dos espíritos. Em que pese a sua dimensão cultural, tampouco explica a ascensão do positivismo e sua persistente influência.

A filosofia política de inspiração positivista é a componente do comtismo brasileiro que grangeou a adesão de parcela substancial da elite, impondo a presença marcante de Augusto Comte na cultura brasileira do período republicano.

A particularidade distintiva dessa corrente consiste no fato de que interpretou o comtismo *ad litteram*, isto é, entendendo que o advento da política científica implicava no térmi-

no do sistema representativo e no começo do regime ditatorial, a ser exercido por quem houvesse assimilado seu espírito. Neste contexto, desaparece de todo a componente pedagógica que o positivismo ilustrado iria reivindicar. Mais explicitamente, prescinde de ganhar as consciências desde que incumbe, num primeiro momento, impor-se pela força. Adiante, as circunstâncias concretas farão o resto. Assim, a hipótese de que o homem seria determinável, em decorrência de alteração das condições sociais, presente na obra de Comte, torna-se o cerne da ação e da pregação desse agrupamento.

A versão mais importante da filosofia política de inspiração positivista é o denominado *castilhismo* obra de Júlio de Castilhos (1860/1903) e da liderança riograndense por ele formada: Borges de Medeiros (1864/1961), Pinheiro Machado (1851/1915) e Getúlio Vargas. A contribuição deste último à doutrina castilhista não foi até o presente estudada com a profundidade requerida, a exemplo do que tem sido feito em relação ao período anterior à Revolução de 1930. (10)

O positivismo originou ainda o que se batizou de *versão positivista do marxismo*, cujo representante mais destacado é Leônidas de Rezende (1889/1950). E também uma espécie de mentalidade positivista, ainda presente sobretudo no campo das ciências sociais.

Pensamento católico

O pensamento católico mereceu igualmente nova colocação, de parte de Antonio Carlos Villaça, (11) que buscou inseri-lo no contexto histórico cultural do país. Na espécie, havia sido popularizado o estilo que tomava-o como projeção da Cúria Romana. Ou melhor, se a alta hierarquia da Igreja se propusera patrocinar a retomada dos estudos da obra de S. Tomás, como de fato ocorreu, parecia que o estudioso do pensamento católico brasileiro estava obrigado a partir desse dado

(10) O estudo mais importante é de autoria do professor colombiano Ricardo Velez Rodriguez, a ser editado proximamente sob o patrocínio da Universidade de São Paulo. A PUC-RJ preparou para edição os principais textos relacionados ao castilhismo (Volumes XIV e XV da coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro*).

(11) *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

e não das circunstâncias vigentes, o mesmo ocorrendo em relação aos momentos anteriores.

Villaça, ao contrário, coloca em primeiro plano a cultura brasileira e cuida de apreender a maneira segundo a qual diante dela se situou o pensamento católico. Essa perspectiva facultou debate dos mais proveitosos, de que deve resultar uma nova compreensão dessa linhagem.

No ciclo posterior à expulsão dos jesuítas, Villaça destaca os seguintes períodos: I) "de *indefinição da espiritualidade,* que corresponde ao romantismo, tem no franciscano Monte Alverne a sua figura representativa e é o período de influência de Victor Cousin e de Malebranche, que Monte Alverne opunha ao sensualismo de Condillac"; II) o de *"dissolução da espiritualidade,* com duas expressões típicas, Nabuco e Silvio Romero, isto é, a influência do cepticismo renaniano e a influência do evolucionismo"; e, finalmente, III) de *restauração da espiritualidade.* Esse momento se inicia com d. Vital, tem como grande inspirador ao Cardeal Leme e como veículo de execução o Centro d. Vital, sobretudo na fase em que esteve sob a orientação de Alceu Amoroso Lima. Neste período, em especial nas décadas de trinta e cinqüenta, o catolicismo brasileiro grangeou uma projeção cultural de que não desfrutara em qualquer dos ciclos anteriores de nossa história. No que respeita à atualidade, Villaça a avalia deste modo: "Tudo isso pertence ao passado. Não vejo, nesta hora, nenhum movimento católico que esteja à altura da circunstância histórica".

O debate suscitado pela obra de Villaça diz respeito à escolha de um grupo de pensadores ou de um pensador para expressar, em determinado ciclo, o ponto de vista católico, em matéria filosófica. Essa possibilidade é contestada pela equipe da Convivium, que se inclina pelo reconhecimento de uma pluralidade de pontos de vistas, em cada momento dado. (12)

Modernismo

Nova compreensão do movimento modernista nos é dada por Eduardo Jardim de Moraes, em tese defendida na PUC-RJ, em 1976. A novidade consiste na consideração das categorias filosóficas que inspiraram a obra de Oswald de Andrade e Plinio Salgado.

(12) Cf. *Convivium* (vol. 18, nº 4, 1975) e *Revista Brasileira de Filosofia,* 26(102):255-258, abr./jun., 1976.

Meditação contemporânea

Na meditação contemporânea, o pensamento católico, que corresponde ao agrupamento mais numeroso, parece haver superado o ciclo tomista, de inspiração maritainiana, quando se pode concluir da leitura da coletânea de depoimentos coligidos pelo padre Stanislav Ladusans. ([13]) Os católicos que ali figuram, personalidades muito representativas, buscam todos aproximar-se do pensamento moderno, se bem que tendo à obra de S. Tomás como bússola. Ao mesmo tempo, ainda não se pode falar na predominância de qualquer novo ponto de vista.

Duas são as correntes melhor estruturadas: *o neopositivismo* e o *culturalismo*. A primeira promove significativo movimento editorial e tem, na pessoa de Leonidas Hegenberg, seu principal animador. Sob sua inspiração edita-se a revista *Ita-Humanidades*. A segunda constitui o núcleo do Instituto Brasileiro de Filosofia. O estudo dessas vertentes acha-se apenas em sua fase inicial, como não poderia deixar de ser.

Os estudiosos da obra de Heidegger não chegam a configurar uma corrente.

Filosofia política, da educação e do direito

O interesse pela meditação brasileira, no ciclo de que se trata, não se circunscreve à metafísica e à ética. Além dos estudos dedicados à filosofia política, em decorrência da vinculação que preserva em relação às disciplinas anteriores, em determinados pensadores, como é o caso de Silvestre Pinheiro Fereira, ou da corrente positivista, as idéias políticas e pedagógicas começaram, no mesmo período, a ser estudadas de forma sistemática. No primeiro caso, renasce o interesse pela análise da idéia liberal, que produziu dois estudos notáveis: *A ideologia liberal no processo da Independência do Brasil* (1798/1824), de Vicente Barretto, publicado em 1973, e *Introdução à Filosofia Liberal*, de Roque Spencer Maciel de Barros, aparecido em 1971. O prof. Nelson Saldanha, da Universidade de Pernambuco, elaborou a *História das Idéias Políticas no Brasil*, editada em 1968.

(13) *Rumos da Filosofia atual no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1976.

No que respeita às idéias pedagógicas, acham-se lançadas as bases para a pesquisa sistemática do tema, sob a direção de Roque Spencer Maciel de Barros, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Entre as iniciativas que tem ensejado, destaca-se a coleção *Estante de História e Filosofia da Educação,* onde apareceu, entre outros textos, a obra *O ensino secundário no Império Brasileiro,* de Maria de Lourdes Mariotto Haidar.

O interesse pela filosofia do direito, que corresponde a uma das mais antigas tradições do país, estimulou Machado Neto (1930/1977), prematuramente falecido, o que foi um dos principais filósofos do direito no país, a elaborar a *História das Idéias Jurídicas no Brasil* (São Paulo, Grijalbo/USP, 1969).

Ensino

Nesta enumeração sumária dos estudos do pensamento brasileiro que se realizaram após o aparecimento da obra do prof. Francovich, que ora se reedita, cabe mencionar que, em decorrência da nova atitude valorativa da meditação filosófica nacional, seu ensino passou a ser ministrado em grande número de Universidades. A PUC do Rio de Janeiro, sob a direção da profa. Celina Junqueira, e contando com a colaboração de Anna Maria Moog Rodrigues, Antonio de Rezende Silva, Eduardo Jardim de Moraes e Tiago Adão Lara, mantém curso de pós-graduação em pensamento brasileiro, que tem contribuído de forma significativa não só para a formação de docentes como sobretudo para institucionalizar a pesquisa. O pensamento político e social é ensinado no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro-IUPERJ, em nível de pós-graduação, sob a responsabilidade dos professores Wanderley Guilherme Santos e Vicente Barretto.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

Obras gerais

MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura — o problema do estetismo no Brasil.* 2.ª edição. Rio de Janeiro, José Álvaro, 1970.

MENEZES, Djacir. *O Brasil no pensamento brasileiro.* 2.ª edição. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1971.

PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil.* 2.ª edição. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1974.

REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo.* 2.ª edição. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1976.

VITA, Luís Washington. *Antologia do pensamento social e político no Brasil.* Washington-São Paulo. União Pan-Americana, Editorial Grijalbo, 1968.

Reedição de textos

ANDRADE, Oswald de. *Do Pau Brasil à Antropofagia e às utopias.* Introdução de Benedito Nunes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC, 1972 (Obras Completas, vol. 6).

GENOVESI, Antonio (1713/1769). *As instituições de lógica.* Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro, PUC; Conselho Federal de Educação, Ed. Documentário, 1977).

CANECA, Frei (1774/1825). *Ensaios políticos.* Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro, PUC; Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1976.

(1) Compreende apenas as principais dentre as obras publicadas neste pós-guerra.

FEIJÓ, pe. Diogo Antonio (1784/1843). *Cadernos de filosofia.* Introdução de Miguel Reale. São Paulo, IBF/Grijalbo, 1967.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro (1769/1846). *Preleções filosóficas.* Introdução de Antônio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1970.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro (1769/1846). *Idéias políticas.* Introdução de Vicente Barretto. Rio de Janeiro, PUC-RJ; Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1976.

FRANÇA, Eduardo Ferreira (1809/1857). *Investigações de Psicologia.* Introdução de Antônio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1973.

BARRETO, Luís Pereira (1840/1923). *Obras Filosóficas;* ed. organizada por Roque Spencer Maciel de Barros. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, vol. I, 1967.

BARRETO, Tobias (1839/1889). *Estudos de Filosofia.* Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1966, 2 vols.

ROMERO, Silvio (1851/1914). *Obra filosófica.* Introdução de Luís Washington Vita. São Paulo, Editoras José Olimpio/USP, 1969.

LIMA, R. A. da Rocha (1855/1878). *Crítica e Literatura.* Introdução e notas de Djacir Menezes. Fortaleza, Imprensa Universitária, 1968.

MENDES JUNIOR, João (1856/1922). *Noções ontológicas.* São Paulo, Saraiva, 1960.

MENDES, Junior, João (1856/1922). *Elementos de Lógica e Psicologia.* 2.ª edição. São Paulo, Saraiva, 1963.

ORLANDO, Artur (1858/1916). *Ensaios de crítica.* Introdução de Antônio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1975.

BEVILAQUA, Clovis. *Obras Filosóficas* — Vol. I. — Filosofia Geral. Introdução de Ubiratan de Macedo; Vol. II — Filosofia Social e Jurídica. Introdução de San Thiago Dantas. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1976.

BRITO, Raimundo Farias (1863/1917). *Obras,* em seis volumes. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1951/1957.

BRITO, Raimundo de Farias (1863/1917). *Inéditos e dispersos.* Ed. compilada por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1966.

COSTA, M. Amoroso (1885/1928). *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios.* Apresentação de Miguel Reale. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1971.

SILVA, Vicente Ferreira da (1916/1963). *Obras Completas.* São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966, 2 vols.

Estudo de pensadores e correntes

BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva — uma visão do mundo.* Salvador, U. F. Ba., 1975.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade.* São Paulo, Fac. de Filosofia da USP, 1959.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto.* São Paulo, Grijalbo/USP, 1967.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães.* São Paulo, Grijalbo/USP, 1973.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil.* São Paulo, Grijalbo/USP, 1968.

CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Idéias filosóficas nas teses inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia* (1838/1889). Salvador, U. F. Ba., 1973.

CHACON, Vamireh. *Da Escola do Recife ao Código Civil* (Artur Orlando e sua geração). Rio de Janeiro, Org. Simões, 1969.

LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo.* Rio de Janeiro, PUC, 1976.

LADUSANS SJ, Stanislavs (organizador). *Rumos da filosofia atual no Brasil.* São Paulo, Edições Loyola, 1976.

LIMA JUNIOR, Francisco Pinheiro. *Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia* (séc. XIX). Salvador, U. F. Ba., 1974.

LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil.* 2.ª edição. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.

LOPES, Frei Roberto. *Monte Alverne.* Petrópolis, Vozes, 1958.

MACEDO, Ubiratan de. *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado.* São Paulo, Convívio, 1977.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A crítica filosófica e o livro "Fatos do Espírito humano" de Gonçalves de Magalhães.* São Paulo, PUC-SP, 1974.

MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito* (sua evolução de 1895 a 1914). São Paulo, Herder, 1962.

MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito.* Fortaleza, Imprensa Universitária, 1962.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil* — contribuição ao estudo da formação brasileira. 2.ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

MERCADANTE, Paulo e PAIM, Antonio. *Tobias Barretto na cultura brasileira: uma reavaliação.* São Paulo, Grijalbo/USP, 1972.

MORAES, Eduardo Jardim de. *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica.* Rio de Janeiro, Graal, 1978.

NOGUEIRA, Francisco de Alcantara. *O pensamento filosófico de Clovis Bevilaqua.* Prefácio de Hermes Lima. Rio de Janeiro, DASP, 1959.

PAIM, Antonio. *A filosofia da Escola do Recife.* Rio de Janeiro, Saga, 1966.

QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães.* Rio de Janeiro, PUC, 1976.

SALDANHA, Nelson. *A Escola do Recife.* Caruaru-Pe., Ed. da Faculdade de Direito, 1976.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamneto católico no Brasil.* Rio de Janeiro. Zahar, 1975.

VITA, Luís Washington. *Alberto Sales, ideólogo da República.* São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965.

VITA, Luís Washington (organizador). *A filosofia contemporânea em São Paulo* (nos seus textos). Prefácio de Miguel Reale. São Paulo/Instituto Brasileiro de Filosofia, 1969.

SUMÁRIO

	Págs.
Prefácio à tradução brasileira	5
Introdução	11
Mont'Alverne	17
Luís Pereira Barreto	29
Tobias Barreto	39
Farias Brito	53
Graça Aranha	63
Jackson de Figueiredo	73
Filósofos atuais	85
Alceu Amoroso Lima	87
Renato Almeida	89
Francisco Pontes de Miranda	93
Euryalo Cannabrava	95
Ivan Lins	99
Situação do pensamento filosófico brasileiro — Antonio Paim	101
O saber de salvação	103
Empirismo mitigado	104
Raízes do radicalismo	106
Silvestre Pinheiro Ferreira	106
	125

Kantismo .....
Ecletismo espiritualista .....
Tradicionalismo .....
Escola do Recife .....
Positivismo .....
Pensamento católico .....
Modernismo .....
Meditação contemporânea .....
Filosofia política, da educação e do direito .....
Ensino .....
Bibliografia básica .....

109
110
111
112
114
116
117
118
118
119
120

composto e impresso por
EDITORA GRÁFICA LUNA LTDA.
Rua Barão de São Félix,129
Tel.: 243-0217 Rio – RJ